متفکر شهید
استاد
مرتضی
مطهری

فلسفه تاریخ

جلد سوم

مباحثی درباره اشتراک اولیه، برده داری،
فئودالیسم، سرمایه داری و سوسیالیسم



فهرست مطالب

دورهٔ اشتراک اولیه، دورهٔ برده‌داری، دورهٔ فئودالیسم

سرمایه‌داری

سوسیالیسم

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه

کتاب حاضر جلد سوم مجموعهٔ **فلسفهٔ تاریخ** اثر شهید آیت الله مطهری می‌باشد. همان طور که در جلدهای قبلی گفته شد، این کتاب حاصل درسهای آن متفکر شهید در سالهای ۱۳۵۵ الی ۱۳۵۷ شمسی می‌باشد که به طور هفتگی در منزل ایشان و با حضور برخی شاگردان تشکیل می‌شد. این درسها به شکل یکطرفه نبوده بلکه گاهی یکی از حضار دربارهٔ بخشی از متن مورد بحث کنفرانس می‌داده و گاهی نیز بحث به شکل گفت و گوی دوجانبه یا چندجانبه بوده است؛ و از این نظر تنظیم این مباحث خالی از دشواری نبوده، خصوصاً در مواردی که کیفیت صدای نوار نیز پایین بوده است، و بالاخص که حفظ امانت و آوردن عین کلام استاد نصب‌العین تنظیم‌کننده بوده است.

در این مجلد، پس از بحث کوتاهی دربارهٔ قوهٔ محرکهٔ تاریخ و تکامل اجتماعی انسان در تاریخ و بحث مفصل دربارهٔ تولید اقتصادی و نظریهٔ زیربنا بودن اقتصاد، دوره‌های تاریخی پنجگانهٔ مورد ادعای مارکسیستها یعنی اشتراک اولیه، برده‌داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری و سوسیالیسم به تفصیل مورد بحث و تحقیق قرار گرفته است. این مباحث علاوه بر اینکه

حاکی از ذهن حادّ و دقیق و تفکر عمیق و جامع‌الاطراف استاد است، حاوی نکات بدیعی خصوصاً در بخش سرمایه‌داری و سوسیالیسم است که گاه جنبهٔ اقتصادی نیز دارد و قطعاً مفید و راهگشا خواهد بود.

تنظیم و تدوین این کتاب توسط جناب آقای دکترعلی مطهری عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشکده الهیات دانشگاه تهران انجام شده است. لازم است مراتب سپاس و قدردانی خود را از ایشان اعلام نماییم.

جلد چهارم و آخرین مجلد این مجموعه که بیشتر جنبهٔ قرآنی دارد و در واقع «فلسفهٔ تاریخ از نظر قرآن» است در حال تنظیم و تدوین است و به زودی منتشر خواهد شد. از خدای متعال توفیق و مدد طلب می‌کنیم.

فروردین ۱۳۸۲
برابر با محرم ۱۴۲۴
شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید مطهری

بررسی نظریه تکامل تاریخی

نقش انسان در تکامل تاریخ

نظریهٔ «اقتصاد، قوهٔ محرکهٔ تاریخ»

...[1] مدعا مطرح شده و حالا ما باید ماهیت این مدعا را بشکافیم، ببینیم در مقابلش چه مدعای دیگری هست و می‌تواند باشد. در این مدعا به تعبیر خودشان قوهٔ محرکهٔ تاریخ اقتصاد است، روابط تولید است و به تعبیر دیگر وضع تولید. در این تعبیر، تحولاتی که در جامعهٔ بشری رخ می‌دهد چه از نظر سیاسی، چه از نظر فکری و چه از نظر اخلاقی و چه از نظر هنری، تمام این تحولات ریشه‌اش تحولاتی است که در وضع تولید به وجود می‌آید و قهراً متناسب با آنهاست و یا به تعبیر دیگر انعکاسی از آنهاست. درست مثل یک ساعت که آن فنر است که تدریجاً دارد حرکت می‌کند و همهٔ چرخهای دیگر به تبع آن حرکت می‌کنند، و لهذا [وضع تولید] را قوهٔ محرکهٔ تاریخ دانستند. اینها اصل به وجود آمدنش را نگفته‌اند که آن وقتی که شروع می‌شود چگونه شروع می‌شود. ناچار در شروع هم چنین چیزی باید بگویند که اصلاً نه فقط در جریان تحول، اینچنین تحولی رخ می‌دهد بلکه اصل اولین فکری که برای بشر در هر مسئله‌ای پیدا شده است تابع وضع خاص اقتصادی اوست.

---

۱. [چند ثانیهٔ اول نوار، صدا نامفهوم است.]

نقد این نظریه

در درسهای کتاب **مارکس و مارکسیسم** نویسنده چنین تعبیر می‌کرد که «ماتریالیسم تاریخی یک برداشت اقتصادی است از تاریخ و یک برداشت تاریخی است از اقتصاد.» ما گفتیم که «و در عین حال یک برداشت اقتصادی است از انسان و یک برداشت تاریخی است از انسان بدون آنکه برداشتی انسانی باشد از اقتصاد و بدون آنکه برداشتی انسانی باشد از تاریخ.» پس انسان عامل درجهٔ دوم قرار می‌گیرد، هیچ وقت عامل درجهٔ اول نیست؛ چون آنچه را که ما انسان و انسانیت می‌نامیم یک حالت انعکاسی و طفیلی از تکامل ابزار تولید دارد.

پس این فلسفه باید قبول کند که انسان به معنی انسانیتش در این فلسفه از اصالت افتاده و هیچ اصالتی ندارد.

دیگر اینکه این سؤال ممکن است پیش بیاید: می‌گویید «تکامل ابزار تولید»، آیا این ابزار تولید به طور طبیعی تکامل پیدا می‌کند؟ یعنی با نیروهای لاشعور طبیعت تکامل پیدا می‌کند آنچنان که مثلاً یک درخت با نیروهای طبیعی تکامل پیدا می‌کند؟ یا فرض کنید یک ماده‌ای که تبدیل به نفت می‌شود، در ابتدا یک مادهٔ دیگری است بعد تبدیل به نفت می‌شود. آیا خود تکامل ابزار تولید یک جریان طبیعی است و به تاریخ طبیعی مربوط می‌شود یا باز به انسان مربوط می‌شود؟ یعنی انسان است که به حکم اینکه دارای قوهٔ ابتکار است و استعداد ابتکار را دارد، تجربه می‌کند و به تدریج تجربه‌اش کاملتر می‌شود. درست است (همان بحثی که در «پراکسیس» خواندیم)، عمل انسان در پیشرفت فکر انسان مؤثر است ولی باز این انسان است که دارای چنین استعدادی هست که عمل خودش او را جلو می‌برد و الّا همهٔ حیوانات دیگر هم کار می‌کنند. آنها هم با طبیعت در حال نبرد هستند. چرا زنبور عسل [این‌گونه نیست؟] او هم در همان محیط و جوّی که انسان هست وجود دارد، او هم زندگی اجتماعی دارد، چرا ابزار تولیدش، فنش، هنرش پیش نمی‌رود؟ پس معلوم می‌شود که انسان یک استعدادی در طبیعت دارد که آن استعداد انسان است که ابزار تولیدش را جلو می‌برد. نمی‌شود گفت صِرف عمل است. درست است که عمل است ولی عمل در زمینهٔ یک موجودی که دارای قوهٔ ابتکار است؛ یعنی اصالت مال آن قوهٔ ابتکار است، حال شما می‌خواهید آن قوهٔ ابتکار را ناشی از پیشرفتگی مغز بدانید، هرچه می‌خواهید بدانید، بالاخره ناشی از جوهر انسان است؛ و الّا ابزار تولید مانند یک قارچ که از زمین سبز می‌شود خود به خود تکامل پیدا نمی‌کند. اصلاً ابزار تولید به

وسیلهٔ انسان تکامل پیدا می‌کند، یعنی به وسیلهٔ فکر انسان، به وسیلهٔ تجربهٔ انسان، حتی به وسیلهٔ فرضیه‌ها.

در فرضیه‌ها شما همیشه چه می‌گویید؟ یکی از مهمترین مسائل همین مسئلهٔ فرضیه است. امروز علمی به نام علم «سیبرنتیک» وضع شده که می‌خواهند ببینند ماشین در چه حدی می‌تواند جانشین مغز انسان بشود. خیلی بحث جالبی هم هست که ماشین تا کجا می‌تواند جانشین مغز انسان بشود. اولاً آن مقداری که تا حالا شده بسیار ناچیز است و چیز خیلی ساده‌ای است، باز در واقع آن خود مغز انسان است که جانشین مغز انسان شده، یعنی چیزی که مغز انسان ساخته [و به عبارت دیگر] همان خود مغز انسان است که مع‌الواسطه دارد کار می‌کند. ثانیاً ماشین ـ مثلاً کامپیوتر ـ تا چه حد می‌تواند جانشین مغز انسان بشود؟ می‌رسد به یک مراحلی که حتی احتمال این هم که یک روزی ماشین بتواند جانشین مغز انسان بشود داده نمی‌شود. مثلاً برای مجهولاتی که الآن هم برای بشر مجهول است و برای سازندهٔ ماشین هم فعلاً مجهول است، ماشین را ما جوری بسازیم که خودش از نظر علمی تکامل پیدا کند، یعنی وقتی که در مقابل یک مجهول در طبیعت قرار گرفت فرضیه بسازد، بعد تجربه کند، بعد اگر دید در تجربه درست درآمد آنوقت آن فرضیه را قبول کند، یعنی اختراع فرضیه. [چنین چیزی ممکن نیست.] به همین دلیل اگر مغز انسان صرفاً یک ماشین بود و کار ماشینی انجام می‌داد چنین قدرتی را نداشت.

به هرحال انسان قادر است فرضیه ابداع کند و بعد آن فرضیهٔ خودش را با تجربیات خود تأیید نماید و جلو برود. اساساً ابتکار هنر مغز انسان است. تکامل ابزار تولید خودش معلول استعداد و ابتکار انسان است، یعنی معلول انسانیت انسان است. درست است که در ابتکار انسان خود عمل انسان تأثیر دارد، ولی باز عمل در یک زمینه‌ای است که این قوهٔ ابتکار در آن هست. مثلاً آن کسی که برای اولین بار گفت که انسان چرا نباید مثل ماهیها در آب حرکت کند، مثل کبوترها در هوا پرواز کند، حال چکار کنیم که بتوانیم این را به مرحلهٔ عمل برسانیم، سخن او تمام اهمیت را داراست.

بنابراین یک مسئلهٔ دیگر که اینجا پیش می‌آید این است که شما می‌گویید اصل، تکامل ابزار تولید است و تفکر انسان فرع است، نه فقط در چگونگی و در خصوصیات فرع است بلکه قهراً در اصلش هم فرع است. مخصوصاً در پیشروی‌اش که صد درصد اینها فرع [می‌دانند] در حالی که اگر ما انسان اوّلی را در نظر بگیریم، آن انسانی که با سنگ غیر صیقلی کار می‌کرده، این ابزار تولید که [به قول اینها] خودش پیش رفته است باز

مولود ابتکار انسان است، خود به خود که پیش نرفته.

پس شما اولاً انسان را در فرضیهٔ خودتان قربانی کردید؛ دیگر دم از اومانیزم و اصالت انسان و این حرفها نزنید؛ فکرش و هوشش و هنرش [را از اصالت انداختید.] اگر سعدی می‌گوید: «مایهٔ عیش آدمی شکم است» اینها می‌گویند مایهٔ همه چیز آدمی شکم است؛ مایهٔ فکر آدمی، مایهٔ ذوق آدمی، مایهٔ هنر آدمی، مایهٔ پرستش آدمی. همهٔ راهها به شکم منتهی می‌شود. گفت: «همهٔ راهها به رم منتهی می‌شود» از نظر اینها همهٔ راههای انسانی به شکم منتهی می‌شود.

و ثانیاً خود این، قطع نظر از اینکه انسانیت در آن قربانی شده است، به بن‌بست می‌رسد از نظر اینکه می‌گویند: «تکامل ابزار تولید» که معلوم نیست چیست؛ آیا ابزار تولید مانند یک امر طبیعی به دست طبیعت تکامل پیدا می‌کند؟ یعنی مثلاً این خیشی که تکامل پیدا کرده، در بیابان خود به خود و از درون خودش اصلاح شد، یا به صورت مصنوعی و صنعت؟ وقتی به صورت صنعت است پس فکر انسان است و فکر انسان یعنی ابتکار انسان. پس باز فکر انسان است که ابزار تولید را تکامل بخشیده.

ـ در جواب این بحث می‌گویند وقتی که ما می‌گوییم ابزار تولید، مقصود همان نیروی تولیدی است که در نیروی تولیدی، مغز انسان و دست انسان را هم مشمول می‌دانیم؛ یعنی انسان در ادامهٔ این مسیر تکاملی‌اش دستش این طور شد و مغزش آن طور شد و ایندو خودشان دو عنصر ابزار تولیدند که البته این مغز و دست با هم باز ابزار تولیدهای متکاملتر و بیشتری می‌سازند.

استاد: شما می‌گویید تفکر انسان خودش زاییدهٔ آن (ابزار تولید) است. آیا این حرف را شما به طور کلی در باب علم و در باب تفکر می‌گویید یا نمی‌گویید؟

ـ زاییدهٔ کنش و واکنش آن با طبیعت است.

استاد: نه، زاییدهٔ ابزار تولید است، انعکاسی است از ابزار تولید. علم را شما مستثنی نمی‌کنید. یک وقت شما علم را مستثنی می‌کنید؛ مثلاً دربارهٔ مذهب چنین حرفی را

می‌زنید، در باب قوانین چنین حرفی را می‌زنید. در آنجا ما ایراد نگرفتیم. اگر در باب علم، ما چنین حرفی را بزنیم، بگوییم ما انسان و مغز انسان و نیروی علمی انسان را جزو ابزار تولید می‌شماریم، آن را از روبنا می‌آوریم به زیربنا و جزو زیربنا قرار می‌دهیم. ولی اینها این جور نمی‌گویند. اساساً علم را به طور کلی ـ چون اندیشه است ـ اصیل نمی‌دانند. اگر بخواهند برای علم اصالتی قائل بشوند آنوقت دیگر از نظر خودشان ایده‌آلیست‌اند و ماتریالیست نیستند. اینها که می‌گویند ماتریالیسم تاریخی، می‌خواهند ماده را علت محرک بدانند. آن طور که شما می‌گویید، علم می‌آید خودش نیروی محرک قرار می‌گیرد. ولو اینچنین تعریف بکنیم و بگوییم که قوای تولید، ابزار تولید شامل انسان و مغز انسان هم می‌شود، مغز انسان که گفتید یعنی علم انسان، و در این صورت این نظریه ایده‌آلیستی است. اینها نمی‌خواهند چنین حرفی را بزنند چون نوعی اصالت برای علم قائل شدن است که با اصل فلسفهٔ ماتریالیسم جور در نمی‌آید که ما برای علم اصالت قائل بشویم ولو اینکه علم را به عنوان اینکه جزو ابزار تولید است وارد نیروی محرک بکنیم. بالاخره برمی‌گردد به وجدان انسان و این همان است که اینها از آن فرار می‌کنند.

نظریهٔ فطرت

حال ما می‌خواهیم ببینیم نقطهٔ مقابل این نظریه چیست، یا به عبارت دیگر می‌خواهیم ببینیم نظریهٔ خودمان در اینجا چه از آب درمی‌آید. گفتیم نظریهٔ ما نظریهٔ فطرت است و نظریهٔ خاصی است. در ذیل آیهٔ «**فَاَقِمْ وَجْهَکَ لِلدّینِ حَنیفاً فِطْرَتَ اللهِ الَّتی فَطَرَالنّاسَ عَلَیْها**»[1] آقای طباطبایی یک بحث خیلی خوبی کرده‌اند ولی متأسفانه مختصر بحث کرده‌اند، یعنی اگر با توجه به این مسائل بحث می‌شد [جامعتر بود.] اصول بحث خیلی عالی است، اگر بیشتر رویش کار می‌کردند و تشریح می‌کردند خیلی بهتر از آب درمی‌آمد، ولی اصل مطلب بحثی بسیار عالی است. ایشان راجع به اینکه دین فطری است (نه راجع به اینکه خصوص توحید فطری است، آن را در جای دیگر بحث کرده‌اند، چون اینجا دارد: **لِلدّینِ حَنیفاً**) یک بحثی تحت این عنوان طرح کرده‌اند که در طبیعت به طور کلی هر موجودی که استعداد یک کمالی و یک تکاملی را دارد مجهز است به جهازاتی که با آن

---

۱. روم / ۳۰

جهازات بتواند مسیر خودش را طی بکند، و از یک نوع هدایت[۱] طبیعی و ذاتی در درون خودش برخوردار است به سوی مقصدی که برای آن مقصد آفریده شده است. به عبارت دیگر و به اصطلاحی که امروز زیست‌شناسها آورده‌اند: تکاملِ هدایت‌شده. به طور کلی اصلاً تکامل همیشه هدایت‌شده است. قرآن در آیات متعددی روی این مطلب تکیه دارد که خدا هر موجودی را که آفریده است از خلقتش ـ یعنی از چیزهایی که به او از نظر وجودی باید بدهد و امکان آن و استعدادِ داشتنش را دارد ـ به او داده است و او را در همان مسیر خودش هدایت کرده است. اینجا دو مطلب است: یکی اینکه خداوند به هر موجودی آنچه را که لیاقت و امکان و شایستگی آن را دارد داده است؛ یعنی آن نظامی که در درونش دارد. دیگر اینکه آن را برای آینده‌اش هدایت کرده است. **رَبُّنَا الَّذی اَعْطیٰ کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدیٰ**[۲]. دو مطلب است: **اَعْطیٰ کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ** یک مطلب است، **ثُمَّ هَدیٰ** مطلب دیگری است. **سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْاَعْلیٰ. اَلَّذی خَلَقَ فَسَوّیٰ. وَ الَّذی قَدَّرَ فَهَدیٰ**[۳]. یا آیهٔ **ثُمَّ السَّبیلَ یَسَّرَهُ**[۴]. ایشان به این آیات استدلال می‌کنند.

انسان در عالم خودش از یک نوع هدایتهای متناسب با ساختمان خودش بهره‌مند است. آیهٔ «**وَ نَفْسٍ وَ ما سَوّیٰها. فَاَلْهَمَها فُجورَها وَ تَقْویٰها**»[۵] نوعِ هدایتی که انسان شده است درآنچه که برای او لازم و ضروری است بیان می‌کند: فجور را به او اعلام کرده و تقوا را به او شناسانده است.

انسان یک موجود اجتماعی است نه یک موجود انفرادی، قهراً باید به اصولی مجهز باشد که با آن اصول، زندگی اجتماعی‌اش هم یک زندگی هدایت‌شده باشد. ایشان می‌گویند برای اینکه زندگی فردی و زندگی اجتماعی‌اش هردو از هدایت کافی بهره‌مند باشند، انسان به حسب فطرت خودش به دو دسته معارف احتیاج دارد: یک سلسله معارف اوّلی و ابتدایی که وجود جهان را درک کند و بتواند راجع به وجود جهان استدلال نماید، که اینها می‌شود اصول جهان‌بینی. یک سلسله اصول و معارف دیگر که اینها را همیشه ایشان به نام «اصول اعتباری» می‌نامند راجع به اینکه باید چه کرد و نباید چه کرد. قسمت

۱. روی اصل هدایت تکیه شده است.

۲. طه / ۵۰

۳. اعلیٰ / ۱-۳

۴. عبس / ۲۰

۵. شمس / ۷ و ۸

اول که جهان‌بینی است این است که جهان چنین است، جهان چنان است، انسان ادراک می‌کند جهان را آنچنان که هست. و قسمت دوم، اصولی است راجع به اینکه باید چنین کرد و باید چنان کرد. باز مجهز است به یک جهازی از این بایدها.

مجهز بودن انسان به این اصول فطری اهتدائی و هدایتی که او را به آینده‌اش پیوند می‌دهد، انسان را، هم مرتبط می‌کند به زمان حاضر که دنیا را آنچنان که هست می‌بیند، و هم مرتبط می‌کند به آیندهٔ خودش که همان هدایت به آینده است که به سوی آیندهٔ خودش حرکت می‌کند. این اجمالی بود از آن بحث.

حال روی اصول فطری، تکامل انسان یک تکامل هدایت‌شده است نه این طور که اینها می‌گویند یک تکامل کورکورانهٔ جبری، یعنی بدون اینکه انسان به سوی آینده هدایت بشود و بدون اینکه با آن جهازاتی که مجهز به آنهاست خودش گام بردارد و برود، یک قوهٔ مادی جبری، خواسته یا ناخواسته و بلکه ناخواسته، به زور و جبر و کورکورانه او را به سویی می‌کشاند که نتیجه‌اش تکامل است؛ آن طور که اینها دارند تکامل را توجیه می‌کنند.

پس ببینید، از این حرفی که اینها در باب تکامل ابزار تولید می‌زنند [نتیجه گرفته می‌شود][۱] که ما تکامل تاریخ انسان را در واقع در غیاب انسان توجیه می‌کنیم. حالا بعد اینها دائماً ادعا می‌کنند که مارکس گفته است تاریخ انسان به دست انسان ساخته می‌شود. البته این را در مقابل نظر کسانی که می‌گویند تاریخ انسان را فقط محیط جغرافیایی می‌سازد یا تاریخ انسان را شخصیتها می‌سازند نه تودهٔ انسانها، می‌شود یک حرفی در نظر گرفت که نه، آن که شما می‌گویید نیست، خود انسانها دخیل‌اند، انسان است و فکرش. اما وقتی که خود فکر یک انعطاف ساده و تابعی باشد از یک متغیر دیگر (به قول خود اینها) که تکامل ابزار است نقش انسان نقش درجهٔ دوم می‌شود؛ یعنی ناچار باید ابزار تولید را به عنوان یک مادهٔ متکامل (نه ماده‌ای که به دست انسان تکامل پیدا می‌کند) بدانیم که خود به خود این ماده دارد تکامل پیدا می‌کند، ولی تکامل آن خود به خود منجر به تکامل انسان در ذوق و هنر و در دین و مذهب و در فکر و علم و فلسفه و در همه چیز می‌شود.

ـ مذهب، سیاست، حقوق، هنر، آداب و امثال آن همه محصول وضع

---

۱. [افتادگی از نوار است.]

اقتصادی و چگونگی تولید می‌باشند.

استاد: آنها در باب علم و فلسفه هم [این حرف را] می‌گویند اگرچه اینجا اسمش را نیاورده.

پاسخ به یک فرضیه

حالا اینجا مطلبی را در دنبالهٔ آن بحث جنابعالی که طرح کردید عرض بکنم. اگر ما فرض کنیم که اینها ابتکار و فکر انسان و نیروی مغزی انسان را هم به تعبیر شما جزو ابزار تولید بشمارند و تکامل آن را هم جزو تکامل ابزار تولید بدانند، معنایش این است که در واقع روح قضیه جز این نیست که مغز انسان در اثر تجربه و عمل تکامل پیدا می‌کند به معنای اینکه به طرح جدید و فکر جدید می‌رسد. پس این را ما قبول کردیم. حال سؤالی مطرح است: چرا این قضیه اختصاص به تجربهٔ بشر در مورد ابزار تولید داشته باشد؟ بشر همان طور که ابزار تولید را تجربه می‌کند و به حکم تجربه‌اش آن را پیش می‌برد، فرض کنید رژیمهای حکومتی را هم تجربه می‌کند، نواقصش را درمی‌یابد، ترمیم و اصلاح می‌کند. قوانین را با تجربه تکمیل می‌کند. هنر را با تجربه تکمیل می‌کند. اگر ما برای تجربه و به عبارت دیگر برای فکر بشر در رابطه‌اش با موضوع خودش بتوانیم این مقدار اصالت قائل باشیم اختصاص به ابزار تولیدی ندارد، در نتیجه دلیل ندارد که ما تکاملهای دیگری را که پیدا شده تابع تکامل ابزار تولید بدانیم. چرا تابع آن یکی بدانیم؟ تجربه است و بیش از این نیست. سر و کار داشتن فکر است با موضوع خودش در عمل. همین طور که در مورد ابزار تولید، فکر انسان در رابطه‌اش با ابزار تولید تکامل پیدا می‌کند و بعد ابزار تولید را یک قدم جلو می‌برد ـ که این باز با طرز تفکر ماتریالیستی آنها جور درنمی‌آید و نمی‌توانند بگویند ـ در تجربه‌اش با قانون هم همین جور است، در تجربه‌اش با مذهب هم (که حالا شما الهی هم ندانید بشری بدانید) همین جور، در تجربه‌اش با سیاست هم همین جور، در تجربه‌اش با هنر هم همین جور، در تجربه‌اش با مسائل حقوقی هم همین جور است؛ چرا فقط آنجا قائل هستید؟

ـ آنها این جور نگفته‌اند.

استاد: نگفته‌اند، ولی ما مطلب را می‌شکافیم.

ـ انسان با تجربه‌اش تمام اینها را جلو می‌برد و تکمیل می‌کند.

استاد: در این صورت ما نمی‌توانیم اقتصاد را زیربنا بدانیم. آنوقت همهٔ اینها همدوش یکدیگر قرار می‌گیرند. دلیل ندارد که ما بگوییم چون اقتصاد پیش رفته آنها تغییر کرده است.

ـ اینها مربوط به اقتصاد است. دولت یا اخلاق یا فلسفه، هرکدام یک نقشی در توجیه اقتصاد و در وضع اقتصادی دارند.

استاد: این که مدعای اینهاست. شما یک وقت می‌گویید اصلاً در هنر تکامل معنی ندارد، در فلسفه تکامل معنی ندارد. پس آن فقط یک امری است که توجیه می‌کند یک امر دیگر را، دیگر تکامل یعنی چه؟ این را نمی‌گویند، آنها می‌گویند همه چیز در تکامل است، منتها می‌گویند تکامل آن تابع این است. وقتی که می‌گوییم اینها هم تکامل پیدا می‌کند، چرا ما این تکاملها را در عرض یکدیگر قرار ندهیم و بیاییم یکی را تابع محض دیگری قرار بدهیم؟ که بعد بگوییم این تکامل فقط به خاطر این بوده که انعکاسی از تکامل اوست. چرا انعکاسی از تکامل او باشد؟ همین طوری که خود آن تکامل محصول تجربهٔ بشر با موضوع خودش است تکاملهای دیگر نیز چنین هستند. مثلاً صنعت خطاطی که یک هنر است. به حکم تجربهٔ بشر که مرتب خطاطی بعد از خطاطی می‌آید، آن سرمشق این قرار می‌گیرد، آن یک ابتکار می‌کند این یک ابتکار، تکامل پیدا می‌کند. مثلاً بگوییم چرا خط نسخ یا نستعلیق میر و یا خط ثلث بایسنقر اینقدر عالی است؟ چون تابع وضع ابزار تولید است!

ـ رغبت بیشتر شده، جنبهٔ اقتصادی به آن شکل خط بیشتر تعلق گرفته.

استاد: چه دلیلی دارد؟ الآن ما دو مطلب داشتیم: یک مطلب این بود که وقتی ما می‌گوییم ابزار تولید، مقصود همین ابزارهای مادی تولید است. اگر این را بگوییم، ایراد

اول ما وارد است. ایشان (یکی از حضار) گفتند آنها وقتی می‌گویند «ابزار تولید» مقصودشان همۀ چیزهایی است که در تولید دخالت دارد اعم از ابزار مادی و مغز و فکری که با آن سر و کار دارد. حالا آمدیم روی فرض ایشان. پس معنایش این است که مغز انسان با تجربۀ موضوع فکر خودش تکامل پیدا می‌کند، فکر با آزمایش موضوع خودش تکامل پیدا می‌کند. وقتی این را گفتید، می‌گوییم فکر با همۀ موضوعات خودش تکامل پیدا می‌کند، اختصاص به ابزار تولید ندارد، در نتیجه همه در عرض یکدیگر قرار می‌گیرند و دلیلی نداریم که یکی را اصل بگیریم دیگری را فرع. آنگاه می‌توانیم یکی را اصل بگیریم و یکی را فرع که اساساً برای فکر هیچ اصالتی قائل نباشیم؛ همان وضع خاص است که در مغز انعکاس پیدا می‌کند، ابتکار در کار نیست.

شناخت تاریخ

ـ ... اگر اینها اعتقاد دارند آزادی و عدالت‌خواهی و همهٔ خواسته‌ها و احساسات و افکار زاییدهٔ دورهٔ تاریخی است که بر مبنای ابزار تولید تعیین می‌شود، آیا آن آزادیخواهی و لیبرالیسمی که در دورهٔ تحول از فئودالیته به بورژوازی مطرح است، به همین شکل در تحول از دورهٔ برده‌داری به فئودالیته مطرح است؟ اگر مطرح است پس آن حرف اول غلط است که ابزار تولید تعیین‌کنندهٔ احساسات و افکار است، و اگر مطرح نیست پس جنگهای سیاسی برای آزادی صورت نمی‌گیرد.

استاد: آنها می‌گویند آزادی اقتصادی. نباید بگویند آزادی اقتصادی، منتها چون نمی‌توانند آزادی را نفی کنند، از طرفی هم اقتصاد را روی مکتب خودشان نمی‌توانند نفی کنند، کلمهٔ «آزادی اقتصادی» را آورده‌اند. گفته‌اند همهٔ جنگها برای آزادی اقتصادی بوده. حال آیا برای آزادی سیاسی نبوده؟

ـ همچنان که می‌فرمایید آزادی اقتصادی یعنی انگیزهٔ اقتصادی.

استاد: انگیزهٔ اقتصادی در واقع خود آزادی نیست. آزادی به آن معنایی که

آزادیخواهان می‌گویند، به عنوان یک امر انسانی مطرح می‌شود، یعنی به عنوان یک امر با ارزشی ماورای ارزشهای مادی؛ می‌خواهند بگویند زندگی فقط این نیست که شکم انسان سیر باشد و تن انسان پوشیده باشد و مسکن انسان آماده باشد؛ انسان احتیاج دارد به آزادی بیان و به آزادی فکر، آزادی اندیشه، آزادی انتخاب برای خودش در همسر، در مسکن، در محل سکنیٰ، حتی در تبعیت، در دین و مذهب. اینها را به عنوان یک ارزشهای مافوق ارزشهای مادی مطرح می‌کنند. آنوقت این با تز اینها سازگار نیست. از طرفی هم نمی‌توانند آزادی را بکلی نفی کنند؛ آمده‌اند مونتاژ کرده‌اند، می‌گویند آزادی اقتصادی. آزادی اقتصادی [با توجه به اینکه اینها تحولات اقتصادی را جبری می‌دانند] آزادی نیست. «آزادی اقتصادی باشد» یعنی منافعشان در خطر افتاده، خواسته‌اند منافعشان را آزاد بکنند (خندهٔ استاد) و حال آنکه آنچه در تاریخ وجود دارد این نیست [و همهٔ جنگها برای این امر نبوده است.]

ـ و در دوره‌های دیگر حتی این آزادی اقتصادی هم نمی‌شود وجود داشته باشد.

استاد: درست است، یعنی هر دوره‌ای باید یک شکلی داشته باشد، همه جا را نمی‌شود گفت آزادی اقتصادی.

ـ بعد دولت را هم به همین ترتیب تحلیل و تعلیل کرده که اعمال دولتی ناشی از تغییرات احتیاجات اجتماعی و بالاخره تکامل قوای تولیدی می‌باشد، یعنی خواسته نظریه‌ای را که اصل سیاست و مناسبات سیاسی و زور را پایه قرار می‌دهد، رد کند.

استاد: در مسئلهٔ منشأ دولت، می‌خواهند همان نظریهٔ معروف مارکس را بگویند که دولت برای جامعهٔ انسان یک امر ضروری نیست. در جامعهٔ اشتراکی اولیه دولت نبوده و بعد که مالکیت پیدا شده دولت به دنبال پیدایش تضاد منافع طبقاتی پدید آمده است و لهذا در آینده هر وقت این تضاد از بین برود دولت هم باید از بین برود. می‌گوید بعد که بشر به مرحلهٔ سوسیالیسم نهایی برسد، دین و دولت و سرمایه را ـ که اینها را سه عامل

از خود بیگانگی بشر شمرده ـ قهراً ترک می‌کند.

ـ... می‌گوید: انگلس نه تنها تولید را در تغییر اجتماعات عامل تعیین‌کننده می‌داند بلکه آن را علت اساسی تغییر و تکامل بشر و افتراق آن از جادهٔ اولیه‌اش می‌شمارد. انگلس توضیح می‌دهد که چطور در میمونها اعمال دست و پا از یکدیگر تفکیک و در اثر از بین رفتن جنگلها عمل پا برای تعقیب شکار، پیوسته صورت کاملتری اتخاذ کرده و دیده شده است که میمونها برای حفظ خود از تغییرات جوّی به ساختن لانه و یا بهتر بگوییم خانه اقدام کرده‌اند و این کار توسط دست انجام شده است.

استاد: این که نظریهٔ خیلی کهنه‌ای است که حالا دیگر کسی از نظر زیستی این نظریه را قبول ندارد، یعنی تقریباً بازگشت به نظریهٔ لامارک در مسئلهٔ کار است که کار عامل تکامل است، یعنی انسان و حیوان در اثر نوعِ کار به این مرحلهٔ تکامل رسیده‌اند و حال آنکه نظریهٔ جدید این نیست، مسائل جدید که مطرح شده این حرفها دیگر از بین رفته است.

مفتاح فهم تاریخ

یک جمله‌ای اینجا بود که بعد هم باز به آن خواهیم رسید، جمله‌ای که شما از کتاب لودویک فویرباخ خواندید: «مفتاح فهم تاریخ در تکامل تاریخی، کار یعنی تولید می‌باشد.» این یکی از آن مسائل خیلی اساسی است که باید توجه کرد و به مسئلهٔ شناخت مربوط می‌شود. کسی (غیر اینها) مثلاً می‌خواهد یک مکتب فلسفی را بشناسد؛ می‌خواهد بشناسد که بوعلی سینا چه فلسفه‌ای داشته، حالا یا در ماوراءالطبیعه یا در اخلاق و یا در طبیعیات. یا مثلاً غزالی در زمان خودش چه اندیشه‌هایی داشته، یا فلان هنرمند مثلاً حافظ که یک شاعر است چه نوع اندیشه‌هایی داشته، و یا فلان نقاش، فلان صنعتگر در زمان صفویه. برای دیگران، شناختن یک فلسفه، یک فکر، یک ادبیات، تا چه رسد به شناختن یک دین و مذهب، مجزای از وضع تولیدی اجتماع امکان‌پذیر است؛ یعنی ما برای اینکه بوعلی سینا را بشناسیم هیچ ضرورت ندارد که نظام تولیدی عصر بوعلی را بشناسیم تا بدانیم که فلسفهٔ بوعلی چیست. سایر قسمتهای تاریخ هم همین طور است.

حافظ را ما اگر بخواهیم بشناسیم می‌گوییم بدون شناخت نظام تولیدی عصر او می‌توانیم بشناسیم. ولی اینها می‌گویند اساساً مفتاح شناخت و فهم تاریخ [شناخت تولید است،] چون زیربنا تولید و روابط تولیدی است. تا ما زیربنا را نشناسیم روبنا را نمی‌توانیم بشناسیم، زیرا روبنا انعکاس آن است. آن باید شناخته شود تا این شناخته شود. حال توضیح بیشتری عرض بکنم:

در یک حدی ـ نه به معنایی که اینها می‌گویند ـ این یک امر منطقی و واضح و روشنی است که مثلاً برای شناختن حتی یک شاعر، ما می‌گوییم عصر و زمان او را باید بشناسیم و لهذا آنهایی که در احوال یک شاعر تحقیق می‌کنند، یکی از فصولی که اختصاص می‌دهند این است که زمان او را معرفی می‌کنند که معاصرانش چه کسانی بودند و... می‌گویند اینها خیلی در شناخت آن شاعر تأثیر دارد. یعنی اگر ما آنها را ندانیم حتی تعبیرات شاعر را نمی‌توانیم درست درک بکنیم. مثلاً این شعر معروف حافظ:

ساقی به جام عدل بده باده تا گدا غیرت نیاورد که جهان پر بلا کند

راجع به «ساقی به جام عدل بده» قهراً از هرکسی بپرسند می‌گوید مقصود جام و ساقی است و «به عدالت بده» یعنی جام را به عدالت بده، ساقی تو که جام را در مجلس می‌گردانی تبعیض قائل نشو، و از این حرفها. یک وقتی در جایی دیدم دکتر فخرالدین شادمان گفته بود در آن زمان این کلمهٔ «جام عدل» یک اصطلاح بوده (و شاید به جای «جام عدل» چیز دیگر را می‌گفت، که بعدها نُسّاخ اشتباه کردند)؛ یعنی اگر کسی به اصطلاح آن زمان آگاه باشد می‌فهمد که مقصود حافظ از این جمله چیز دیگری بوده. بدون شناختن عصر حافظ امکان ندارد که انسان بتواند تعبیرات او را دریابد.

یا شعر دیگر او: «به رکن آباد ما صد لَوْحَشَ اللّٰه». مطرح بوده که «لوحش اللّٰه» یعنی چه؟ آیا صد لوحش، اللّٰه؟ در این صورت «لوحش، اللّٰه» یعنی چه؟ یا: لو، حش‌الله؟ حش الله هم باز معنی ندارد. آنوقت آنهایی که وارد ادبیات هستند می‌گویند این، تعبیر عامیانهٔ جمله‌ای بوده که در آن زمان معمول بوده است. وقتی می‌خواسته‌اند جایی را دعا بکنند، مثل اینکه می‌گفتند شیرازِ محروسهٔ ما حَرَسَهُ الله، می‌گفتند: لا اَوْحَشَهُ الله یعنی خدا موجبات وحشت و ناامنی برایش فراهم نکند. این لا اوحشه الله اینقدر در زبان عامیانه تکرار شده که لوحش الله گردیده است: شیراز لوحش الله، یعنی لا اوحشه الله. آنوقت حافظ می‌گوید: «به رکن‌آباد ما صد لوحش اللّٰه» صد بار دعا می‌کند که لا اوحشه الله.

خوب، انسان تا به آن زمان آگاه نباشد و زبان آن زمان را نداند کی عقلش می‌رسد که

«لوحش اللّه» مخفف «لا اوحشه الله» است؟ یا خیلی چیزهای دیگر که اشاراتی در شعر حافظ به وقایع زمان خودش هست که انسان اگر وقایع آن زمان را بداند می‌فهمد:

در میخانه ببستند خدایا مپسند که در خانهٔ تزویر و ریا بگشایند

این شعر اشاره به یک داستانی می‌کند که در آن زمان، امیر مبارزالدین که یک آدم ـ به قول اینها ـ ریاکاری بود برای گول زدن مردم چنین کاری کرده بود. انسان تا آن تاریخ را نداند نمی‌فهمد این شعر چه می‌خواهد بگوید.

امتیاز آیت‌الله بروجردی

این مطلب درست است به این معنا که تا محیط یک شخص دانسته نشود معنا و مفهوم جملهٔ او فهمیده نمی‌شود. این اتفاقاً در همه جا هست. مرحوم آقای بروجردی یکی از امتیازاتی که بر همه داشت و کسی در این قضیه رقیب او نبود، این بود که بر مسائل فقهی حتی از جنبهٔ تاریخی احاطه داشت، یعنی آن زمانها را می‌شناخت، رجال و راویها را شخصاً می‌شناخت که او اهل چه شهری بوده، در آن شهری که او بوده چه فقهایی بوده‌اند و چه مسائلی در آن جوّ مطرح بوده. می‌آمد مثلاً می‌گفت که «فلان راوی آمده از امام چیزی را سؤال کرده و امام جوابی داده.» خوب، معمولاً دیگران انگار این را مجزا حساب می‌کنند، کتاب **وسائل** را باز می‌کنند، فلان راوی فلان سؤال را از امام کرده، امام جواب داده، ظاهر عبارت این است و قضیه تمام شد. ولی ایشان می‌گفت این راوی اهل فلان جا بوده و در آنجا فتوای فلان فقیه ـ مثلاً ابوحنیفه ـ رایج بوده و این مسئله به این شکل مطرح بوده، پس آنچه در ذهن این راوی بوده که آمده سؤال کرده این مسئله بوده است. آنوقت ذهن راوی را مشخص می‌کرد که در ذهن او چه بوده. با توجه به اینکه او از محیط خودش آمده و آنچه در ذهنش مطرح بوده این بوده، پس او وقتی از امام سؤال کرده این را سؤال کرده، امام هم که جواب داده با توجه به مسئله‌ای که در ذهن او بوده جواب داده است. می‌دیدیم روایت معنای دیگری پیدا کرد، اصلاً معنای روایت فرق کرد، غیر از آن چیزی شد که تا حالا می‌گفتیم.

همین طور هم هست؛ یعنی اینکه یک نفر فقیه فقط بیاید مثلاً یک کفایه‌ای بخواند و رسائلی و مکاسبی، چهار صباحی درس خارج بخواند و بعد **وسائل** را باز کند بگوید من فتوا می‌دهم، جور در نمی‌آید؛ یعنی تا انسان آن جوّ و محیط و تاریخ زمان و عصر ائمه را نشناسد و اینکه چه اندیشه‌ها و افکاری حاکم بوده و ائمه وقتی که مسئله‌ای را بیان

می‌کردند چه را می‌خواستند رد کنند و چه را می‌خواستند اثبات کنند، [نمی‌تواند مقصود روایت را درک کند.] برخی امور روی قرائن مقامی است. مثلاً ما الآن چون به جوّ و محیط خودمان آگاه هستیم یک کسی یک اشاره‌ای به مطلبی بکند می‌فهمیم که چه می‌خواهد بگوید، بعد با توجه به آن، حرف می‌زنیم. پنجاه سال دیگر حرفهای ما اصلاً معنی ندارد، می‌گویند چه می‌خواسته بگوید؟ چون آنچه او مختصر گفته با قرائن زمان بوده، ما هم با همان قرائن زمان جواب می‌دادیم. پنجاه سال دیگر قرائن از بین می‌رود و فقط الفاظ باقی می‌ماند، در نتیجه معنایش عوض می‌شود و اساساً یک چیز دیگر می‌شود.

تا این مقدار البته حرف درستی است؛ یعنی انسان اگر بخواهد افراد را بشناسد ولی با زندگی و احوال شخصی آنها کاری نداشته باشد و آنها را از جوّ و تاریخ خودشان مجزا بکند و هیچ نخواهد اطرافشان را روشن کند، نمی‌تواند آنها را بشناسد؛ مثل اینکه بر یک کسی که در یک ظلمتی هست یک نورافکنی بیندازند در همان حدی که فقط اندام او را نشان بدهد، او به این وسیله شناخته نمی‌شود؛ باید جوّ و اطراف و محیط او را بشناسند، آنگاه او را در جوّ خودش خوب می‌توانند بشناسند.

ولی اینها یک حرف بالاتری می‌خواهند بگویند، گو اینکه غیرقابل قبول است، و آن این است که اصلاً انسان و فکر و اندیشه‌اش و همه چیزش، بلکه هیچ چیزی از جامعه اصالت ندارد جز بنیاد اقتصادی جامعه، و هرچه وجود دارد انعکاسی از این است. آنوقت انسان نمی‌تواند یک انعکاس را درک بکند بدون آنکه عاکس را بشناسد، عکس را درک کند بدون آنکه عاکس را بشناسد. به قول اینها اگر فلان نظریه را بوعلی سینا داده، ببینید وضع اقتصادی زمانش چه بوده، این فکر را از وضع تولیدی زمانش الهام گرفته، تو منشأ الهامش را باید بشناسی. اگر آن وضع اقتصادی جور دیگری بود بوعلی هم جور دیگری فکر می‌کرد.

این است که در مسئلهٔ شناخت، این حرفی که اینها می‌زنند راه را دوتا می‌کند. در باب شناخت، شما هر مطالعه‌ای در هر موضوعی بخواهید بکنید اینها قبول ندارند. هر محققی هرگونه تحقیق بکند اینها قبول ندارند، چرا؟ می‌گویند برای اینکه اگر اول زیربنا را شناختی و براساس آن زیربنا او را توجیه کردی، او را شناخته‌ای، اما اگر او را مجزا از زیربنای خودش در نظر بگیری نمی‌توانی او را بشناسی. پس این خیلی مسئلهٔ مهمی است. و ما باید ببینیم آیا واقعاً در مسئلهٔ شناخت همین طور است؟ یا نه، هر چیزی را در محیطش باید شناخت، پس اقتصاد را هم در آن محیط با توجه به جوانبش باید شناخت،

غیر اقتصاد را هم با توجه به اطراف و محیطش باید شناخت، اما اولویتی برای یکی نسبت به دیگری نیست.

ـ انگلس بین بشر و حیوان فرقی قائل شده که جالب است. می‌گوید: «بشر و حیوان هردو در طبیعت اثر می‌نمایند ولی فرق ایندو در این است که یکی آن را تحت اختیار خود در می‌آورد و دیگری بدون توجه به حوادث بعدی فقط رفع احتیاج آنی می‌کند. این موضوع فرق اساسی بین بشر و سایر حیوانات است و مجدداً تذکر داده می‌شود که این فرق فرع تولید است. یعنی از میان حیوانات گروهی انسان شدند، چون دست و پا و مغز و تمام اندام بدنشان متناسب با این تولید شد.[۱]»
بعد در اثر این کار، شد انسان. آنوقت این فرق را پیدا کرد که انسان آینده‌نگر است اما حیوان آنی مصرف می‌کند. این کار و این تولید چطور این حالت را در انسان ایجاد کرد؟ اینکه من با دستم خانه ساختم و هرکار دیگر تولیدی کردم، چطور در من آینده‌نگری ایجاد کرد؟ یعنی ربط علت و معلولی بین این دو مطلب بحث جالبی است.

استاد: حداکثر این طور جواب می‌دهیم، می‌گوییم انسان با حیوان هیچ تفاوتی ندارد الّا اینکه او از نظر زیست‌شناسی سلسله اعصاب و مغزش تکامل بیشتری پیدا کرده. ولی آیا با نوع کاری که او می‌گوید، تکامل مغز قابل توجیه است؟ این همه که دم از علم می‌زنند، آیا علم این مطلب را قبول می‌کند که تکامل مغز انسان فقط معلول کار بیشتر انسان است آنهم چنین کاری؟

ـ البته تکامل مغز را این طور توجیه کرده که انسان وقتی کار کرد شد انسان، بعد در طول این کار و تولیدش لازم دید که...

استاد: همان اول که «کار کرد، شد انسان» بحث سر همین جاست. با این جور کارها

۱. استاد: در واقع کار. از تولید، بیشتر نظرشان به عامل کار است.

کسی انسان نمی‌شود (خندهٔ استاد). اینها را انگلس و جوانها گفته‌اند ولی حالا مارکسیستها این حرفها را نمی‌زنند.

ـ مقصودم بیان این مطلب بود که اینها با همدیگر کار می‌کردند، بعد دیدند که باید با هم اجتماعی کار کنند. در این تولید اجتماعی نیاز به رابطهٔ با یکدیگر پیدا کردند و باز این نیاز خارجی تکلم و مکالمه را ایجاد کرد و زبان محصول این مطلب است. در اثر رد و بدل کردن کلمات، مغز تکامل پیدا کرد، چون در این سخن گفتن لازم بود که یک انتزاعیاتی در ذهن ایجاد بشود، لذا مغز حیوان به مغز انسان تکامل پیدا کرد. اگر سایر حیوانها هم چنین بشوند تبدیل به انسان می‌شوند.

استاد: اتفاقاً همین را هم اینها نمی‌گویند. الآن دیگر علم هیچ پیش‌بینی نمی‌کند که یک حیوانی در آینده تبدیل به انسان بشود کما اینکه در انسان هم می‌گویند دیگر از نظر زیستی متوقف شده و تکامل انسان فقط در جهت تکامل اجتماعی است. از وقتی که انسان انسان شده، از نظر زیستی کوچکترین تغییری نکرده است.

آیا کار سبب تکامل زیستی است؟

این مسئله که کار سبب تکامل بشود، اتفاقاً تنها و تنها با فلسفه‌های غیرمادی قابل توجیه است، فلسفه‌هایی که برای حیات در مقابل ماده اصالت قائل‌اند و حیات را به عنوان یک جوهر و نفس قائل هستند، یعنی صرفاً خاصیت و خصلت و تابع ماده نمی‌دانند. در بحث پرکسیس، در این باره مقداری بحث کردیم.

در موجود بیجان، کار هیچ نقش فعالی در سازندگی آن موجود ندارد، بلکه برعکس سبب فرسودگی آن می‌شود. به اصطلاح ترمودینامیسین‌ها ـ که آقای مهندس بازرگان خیلی به کار می‌برد ـ آنتروپی. آن موجود بیجان انحطاط پیدا می‌کند. مثلاً مغناطیس هرچه زیادتر کار کند این کار او را نمی‌سازد؛ و هر جماد دیگری. اگر این انگشتر کار بکند، هرچه زیادتر کار کند، این کار نمی‌تواند او را بسازد و نمی‌سازد بلکه او را کاهش می‌دهد، انرژیهای او را مصرف می‌کند، او را فرسوده می‌کند. حیات به تعبیر اینها ضد انحطاط است، یک حالت ضد انحطاط در طبیعت پیدا شده. به تعبیر قدما حیات قوه‌ای است که بر

ماده سوار است و بر ماده حکومت می‌کند و ضمناً یک جریان هدفداری را طی می‌کند و لهذا در زمینهٔ نیازهای مختلف خودسازی می‌کند برای اینکه اساس حیات بر بقا و ادامهٔ آن است که خود را ادامه بدهد و بر فرار از مرگ است؛ هر نیاز جدیدی که پیدا بشود، در درون، تجهیز جدید به وجود می‌آورد و این یکی از آثار خارق‌العاده‌ای است که در طبیعت هست و فوق‌العاده هم جالب توجه است.

حیات در گیاهان، ضعیفتر است؛ در حیوان، بیشتر و قویتر، و در انسان از او هم قویتر. مثلاً یک اتومبیل ـ چون یک جماد است ـ در آن محیطی که هست عوامل محیط روی آن اثر منفی می‌گذارند و لهذا هر اتومبیلی نوترین روزش همان روزی است که از کارخانه بیرون می‌آید. روز به روز که کار می‌کند و تحت تأثیر عوامل محیط قرار می‌گیرد کهنه‌تر و فرسوده‌تر می‌شود. اگر ما اتومبیل را از این محیط ببریم به محیط بدتری که در آن عامل فرسوده‌کننده بیشتر است، مثلاً ببریم مازندران که آنجا رطوبت زودتر اتومبیل را خراب می‌کند، اتومبیل هیچ عکس‌العملی در جهت حفظ بقای خودش نشان نمی‌دهد، یک حالت بی‌تفاوتی دارد.

ولی موجود زنده همیشه در حال مبارزه با محیط خودش است، برای حفظ بقای خودش. اگر محیط محیطی است که کمتر نیاز به مبارزه دارد، همین تجهیزاتی که دارد برایش کافی است. همین قدر که شما محیطش را عوض کردید، احتیاج به مبارزهٔ جدید پیدا می‌کند، به طور خودکار این دستگاه شروع می‌کند به مبارزهٔ شدید کردن چون نیاز بیشتر است، و بعد اصل انطباق با محیط [مطرح می‌شود.] اگر آن تشکیلات گذشته‌اش متناسب با محیط سابق بوده و در محیط جدید به تشکیلات جدید درونی نیاز هست، به طور خودکار در درونش تغییرات داده می‌شود، تغییراتی که متناسب با محیط جدید باشد که بتواند با محیط جدید مبارزه کند و از محیط جدید استفاده نماید؛ مانند تأثیراتی که عوامل جغرافیایی روی حیوانها دارد. مثلاً اسب عربی یک اندام مخصوص دارد، اسب مجاری جور دیگر است، اسبهایی که در سیبری بزرگ می‌شوند با یک وضع دیگری هستند و هرکدام اینها در محیط خودشان می‌توانند زندگی کنند، زندگی در محیطهای دیگر برایشان سخت و مشکل است. ولی اگر او را در محیطی که برایش نامناسب است قرار دهید ـ مگر خیلی نامناسب باشد که او را از بین ببرد و الّا در یک حد معینی ـ شروع می‌کند خودش را متناسب با این محیط کردن، یعنی در وضع خودش تغییراتی ایجاد می‌کند، یعنی همان حیات این تغییرات را در او به وجود می‌آورد که بتواند در آن

محیط زندگی کند.

حتی می‌گویند اگر انسان را که الآن بدنش در این جوّ و این محیط و این وضع مثلاً از نظر گلبولهای سفید ـ که یک حد معینی است و اطبا اندازه می‌گیرند ـ می‌باشد به فضا ببرند چنانچه نیاز بدن به گلبول سفید بیشتر شود، بدن به سرعت شروع می‌کند به گلبول سفید ساختن، کما اینکه وقتی خون از بدن گرفته می‌شود بلافاصله تشنگی برای انسان پیدا می‌شود، هی آب می‌خورد، بدن به سرعت شروع می‌کند آن کمبودها را تکمیل کردن (یعنی در همین محیط خودش هم همین طور است). اینکه می‌گویند آدمی که مجروح است بیشتر تشنه می‌شود، برای این است که بدن احتیاج به خون پیدا می‌کند و باید آب برسد تا خون بسازد.

اینکه کار منشأ تکامل می‌شود روی این حساب است، چون کار انسان را عملاً با نیاز و مبارزه مواجه می‌کند؛ وقتی که مواجه شد، این نیروی درونی، خودش را برای این کار آماده می‌کند. مثلاً آدمی که هیچ وقت مطالعه نمی‌کند، فکر نمی‌کند و درس نمی‌خواند، مغزش خام می‌ماند، ولی وقتی که خودش را در معرض کار و فکر و مباحثه و مناظره و سؤال و جواب قرار داد، اصلاً خود مغز شروع می‌کند خود را آماده کردن برای این کار. واقعاً آن وقت مغز تکامل پیدا می‌کند ولی این کارِ بیرونی نیست که تکامل می‌دهد، کار بیرونی نیاز را به وجود می‌آورد، آن نیروی درونیِ حاکم و سوار بر ماده و غایت‌دار و هدفدار است که فوراً تغییراتی حتی در مغز ایجاد می‌کند.

سخن بوعلی

جمله‌ای از بوعلی نقل می‌کنند که خیلی پرمعناست. می‌گوید مرغ چون نیاز ندارد به اینکه از خود دفاع کند و خروس (مقصود جفت نر هر مرغی است) از او دفاع می‌کند، لهذا به ابزارهای جنگی مجهز نیست مگر یک مقدار کمی که همان نیازهای آنی‌اش را رفع بکند؛ نه نوکش نوک جنگی است، نه چنگالش چنگال جنگی است، نه ناخنهایش آنقدر تیز و برّاست و نه سیخک پشت پایش که خروسها دارند و مثل سرنیزه فرو می‌رود که وقتی خروس می‌جنگد زمانی که پایش را به آن خروس دیگر می‌زند با آن سرنیزه می‌زند که اگر به تن انسان بزنند واقعاً شکمش را سفره می‌کند. ولی مرغ یک سیخک نازک لطیف دارد، و گاهی اصلاً ندارد، تنها اثر آن مانند دملی که خوب شده باشد وجود دارد. بوعلی می‌گوید اگر مرغی را در یک محیطی قرار بدهند که خروسی نباشد که از او دفاع کند و خودش

مجبور باشد از خودش دفاع کند، کم‌کم آن سیخک می‌روید چون نیاز است. می‌گوید نفس مرغ، آن قوه‌ای که مدبّر اوست، بدون اینکه خود این مرغ توجه داشته باشد، وقتی که نیاز پیدا می‌شود آن را به وجود می‌آورد، یعنی سیالها را متوجه آنجا می‌کند، بعد از مدتی شما می‌بینید همان سرنیزه‌ای که خروس پشت پایش دارد، مرغ هم پشت پایش پیدا می‌کند.

اینها همه بنا بر اصالت حیات است و اینکه آنچه که ما در جاندارها می‌بینیم ترکیبی است از ماده و حیات، و حیات یک تابع محض از ماده نیست؛ فقط با این فلسفه جور درمی‌آید. و لذا گفتیم موضوع سازندگی عمل در مسئلهٔ پرکسیس که می‌گویند عمل سازندهٔ انسان است در سطح انسانی، حرف خیلی حسابی است. اما این یک حرف حسابی است که فقط ما می‌توانیم بگوییم یعنی با فلسفهٔ ما سازگار است نه با فلسفهٔ اینها. با فلسفهٔ اینها هر انسانی با یک ماشین اساساً فرق نمی‌کند. همین طور که ماشین در اثر کار و در اثر نیاز هیچ وقت نمی‌تواند خودش را بسازد، هرچه ماشین کار کند خود ماشین نمی‌تواند خودش را التیام بدهد، بسازد، تکمیل کند و به جلو ببرد، انسان هم نباید بتواند و هیچ حیوانی نباید بتواند. ولی اینکه انسان و حیوانها می‌توانند این کار را بکنند در اثر نیروی حیات و اصالت نیروی حیات است. و لهذا اینها به هیچ شکلی نمی‌توانند این مسئله را که کار حتی در تکامل زیستی هم مؤثر بوده است توجیه کنند. ولی روی نظریات ما تا یک حدی کار می‌تواند از نظر زیست‌شناسی هم نقش مؤثر داشته باشد. اما از نظر اینها نباید هیچ نقشی داشته باشد.

ـ بحث دیگری را مطرح کرده و آن بحث آراء، عقاید، احساسات، آرزوها، تمایلات شخصی و روانی است. از ... متفکر مارکسیست فرانسوی نقل کرده است که: هرچند که افکار و عقاید و عدالتخواهی و... همه در تحول اجتماعی تأثیر می‌کنند، اما در عین حال خود اینها به طور کامل تأثیرپذیر از شرایط اجتماعی هستند که اثبات کردیم که شرایط اجتماعی از مناسبات اقتصادی و مناسبات اقتصادی از وضع تولید تأثیر می‌پذیرند؛ یعنی خلاصه تفاوت کردن اینها، اینکه الآن در این شرایط آزادی حکومت مورد توجه است، در آن شرایط دین و هنر مورد تقاضاست، تمام اینها در آخرین تحلیل باز برمی‌گردد به ابزار تولید. در واقع امر هم آن چیزهایی که قبول داریم در عین حال تأثیر دارند. این یک نوع شاید رشوه و حق

سکوت است که مسئله سرهم‌بندی شود وگرنه همان طور که اول جلسه آقای مطهری فرمودند اگر اینها بخواهند در هم تأثیر داشته باشند چنانچه در این تأثیر و تأثری که می‌پذیرند در دو پایه مساوی با هم هستند پس چرا زیربنا و روبنا؟ چه اشکال دارد برعکس بگیریم که افکار و احساسات و آراء و از این قبیل هستند که تغییر می‌کنند و ابزار تولید را تغییر می‌دهند. پس مسلم است که برای ابزار تولید ارزش دیگری قائل هستید، یعنی آن را علت می‌دانید. پس دیگر این حرف را نزنید یعنی به اصطلاح ماله روی آن نکشید، بگویید اینها تأثیرپذیرند.

ـ آن مثالی که قبلاً زدیم که چه اثری فرزند روی پدر می‌گذارد و چه اثری پدر روی فرزند، یعنی پدر علت واقعی برای فرزند است ولی فرزند که به وجود می‌آید اثری روی پدر خودش می‌گذارد.

ـ اصلاً این دو موضوع فرق می‌کنند، یعنی پدر عامل وجود پسر است، پسر عامل تغییر وجود پدر است.

استاد: بله، اینها از همدیگر جداست. تأثیر و تأثر اینها از دو ناحیهٔ مختلف است، ولی اینها از دو ناحیهٔ مختلف که نمی‌گویند؛ می‌گویند ابزار تولید، افکار را پیش می‌برد و می‌سازد، افکار هم ابزار تولید را پیش می‌برد و می‌سازد. اگر این طور گفتیم، نمی‌خواهیم بگوییم که مانعی دارد، ولی دیگر نمی‌شود برای یکی حق تقدم قائل شد. این را کتاب **مارکس و مارکسیسم** هم گفت. علت اینکه یک نوع ابهام پیدا شده این است که خود مارکس در ابتدا اصلاً به طور مطلق عامل اقتصادی را عامل اول و اصل می‌دانست و آنها را تابع و فرع و هیچ‌گونه تأثیری برای عوامل دیگر روی عوامل اقتصادی قائل نبود. ولی بعدها خودش متوجه شد که این درست نیست. آنوقت آمد حرف خودش را اصلاح کرد. آن جملهٔ معروفش در همین جا بوده. می‌خواست تأثیر روبنا را روی زیربنا بگوید، شاگردها و مریدهایش نمی‌پذیرفتند، گفت من به اندازهٔ شما مارکسیست نیستم، یعنی من به اندازهٔ شما برای عوامل اقتصادی نقش اساسی قائل نیستم؛ اگرچه خودش هم در جوانی همان طور قائل بوده. این است که اینجا اندکی مبهم است.

ـ تأثیری که اینها به طور متقابل قائل هستند شاید از همان اصل کلی ناشی بشود (اصل تأثیر متقابل).

استاد: بله، ولی در تأثیر متقابل پدیده‌ها، دیگر اولویتی برای هیچ کدام نسبت به دیگری قائل نیستیم.

ـ بحث دیگری که دارد این است که عیناً مثل فسیلها که ما با شناختن فسیلها ادوار تکامل طبیعی را می‌توانیم بشناسیم، آنقدر ابزار تولید نقش تعیین‌کننده در تعیین تحول و تشکل دوره‌ها دارد که کافی است ما مشخص کنیم که در این سال این جامعه ابزار تولیدش چه بوده است تا براساس آن با یک رابطهٔ خطی مشخص تعیین کنیم که نظام تولیدی آن جامعه چه بوده، نظام اقتصادی آن چه بوده، نظام فکری، هنری، سیاسی، مذهبی و حقوقی آن چه بوده است.

استاد: همان مسئلهٔ شناخت است که بار دیگر می‌آورد؛ یعنی کلید و مفتاح شناخت این است نه آن. اینها اتفاقاً عکسش را باید بگویند و تازه آن هم دلیل چیزی نمی‌شود. ببینید، این مسئله که چیزی را با چیزی بشود شناخت، در منطق می‌گویند که هم معلول را از طریق علت می‌شود شناخت و هم علت را از طریق معلول، فرق نمی‌کند؛ یعنی اینکه ما بتوانیم چیزی را به وسیلهٔ چیزی بشناسیم، دلیل اولویتی برای آن چیز نمی‌شود. و حتی در مسئلهٔ شناخت، دو چیزی که هیچ‌کدام علت و معلول نباشند بلکه فقط به دلیل اینکه جزو یک دستگاهی هستند و همه‌شان معلول یک علت هستند باز می‌توانند معرف یکدیگر باشند.

حال این مثال را برایتان عرض می‌کنم. در باب بدن انسان، ما نمی‌توانیم یک اولویتی قائل باشیم، مثلاً بگوییم استخوانها اولویت دارند، علت‌اند برای سلسله اعصاب یا برای عضله‌ها، ماهیچه‌ها، برای خون و... همچنین برای اینها نمی‌توانیم اولویت قائل باشیم. یا در مورد چشم و گوش نمی‌توانیم بگوییم چشم علت است برای گوش، یا گوش علت است برای چشم. ولی امروز یک حرفی مطرح است، می‌گویند آنچنان تناسب و هماهنگی میان تمام اعضای بدن هست که با شناختن یک عضو از اعضای بدن تمام

خصوصیات عضوهای دیگر شناخته می‌شود. اینچنین مدعی هستند. حتی خود همین شوروی‌ها الآن مدعی هستند، می‌گویند اگر یک قطعه استخوان از یک میّت به ما بدهند، ما می‌توانیم تمام اندامش را مشخص کنیم که چه بوده. صحبت بوعلی سینا بود، گفتند اگر ذراتی از جمجمهٔ بوعلی سینا باقی باشد و به ما بدهند ما تمام اندام بوعلی سینا را می‌توانیم مشخص کنیم که چه قیافه‌ای داشته، حتی مثلاً چشمش چه رنگی داشته است.

این به معنای اولویت نیست. البته این حرف اگر درست باشد ـ و مانعی هم ندارد که درست باشد ـ معنایش این است که اگر گوش یک کسی را شما بدهید آنها و تجزیه بکنند، با این گوش فرمول وجود این آدم را به دست می‌آورند. فرض کنید گوش یک کسی را ببُرند، بعد به آن دستگاه بدهند بگویند اندام این آدم گوش‌بریده را مشخص کن که او چه اندامی دارد. همین حسابهای کف‌بین‌ها گاهی حرفهای عجیب و غریب از آن در می‌آید، و این بعید هم نیست، به طور دقیق نمی‌توانم بگویم ولی از نظر مجموع روابط که مثلاً انسان یک وقتی یک بیماری پیدا کرده باشد و آن در وضع کف دستش تغییری داده باشد که بعد با مطالعهٔ آن بتوان به سرگذشتش پی برد، بعید نیست که چنین چیزی هم باشد.

غرض این است: این مسئله که با شناختن یک عضو از اعضای جامعه همهٔ جامعه را می‌شود شناخت، اگر هم فرضاً چنین چیزی باشد تازه دلیل بر اولویت و تقدم و زیربنایی و از این حرفها نمی‌شود. البته در باب جامعه اساساً خیلی بعید است چون جامعه هرچه باشد یک واحد طبیعی به آن شدت سایر واحدهای طبیعی نیست، یعنی نهادهای جامعه تا حد زیادی از یکدیگر استقلال دارند. ولی اگر هم چنین چیزی باشد اثری نمی‌بخشد.

ـ آن نظر، یک روح ماوراء جامعه را در جامعه اثبات می‌کند.

استاد: درست است، اگر باشد دلیل همین است که یک چیز دیگری هست. ولی اینها حرفشان این نیست، نمی‌گویند شما هر نهادی از نهادهای جامعه را بشناسید همهٔ جامعه را می‌توانید بشناسید، بلکه می‌گویند هیچ نهادی را نمی‌توانید بشناسید مگر اینکه اول نهاد اقتصادی جامعه را بشناسید.

ـ بعد باز یک نوع دیگری از همان ابهام را آورده، نقل قولی از... کرده: «اگر وسایل تولید و ایدئولوژی و تأسیسات اجتماعی را که ارتباط متقابل و

غیرقابل انکاری با یکدیگر دارند به طور منفک تصور نماییم دچار اشتباه شده‌ایم.» یعنی باید این تأثیر و تأثر متقابل اینها را در نظر بگیریم که اگر این کار را نکنیم مثل یک دور مطرح می‌کنند چنانکه وقتی این بحث مطرح می‌شود که چطور ممکن است اینها در هم تأثیر داشته باشند می‌گویند تو دیالکتیک را نفهمیده‌ای، تو تأثیر و تأثر متقابل را نفهمیده‌ای. به هر حال هرقدر هم اینها بخواهند تأثیر و تأثر را قبول کنند یا در حد مساوی می‌پذیرند[1] که در اینجا زیربنا و روبنا معنی ندارد، یا اینکه همان «تک عاملی» وجه مشخص این نظریات است. مقصود مشخص بودن این ابهامی است که اینها استفاده می‌کنند که هرچقدر هم بخواهند کوتاه بیایند، اگر بخواهند به حد مساوی برسند پس دیگر زیربنا و روبنا مطرح نیست.

استاد: ولی آن جمله‌ای که الآن خواندید که از... نقل کرده، با جمله‌های سابق اندکی منافات دارد، یعنی این جمله انعطاف نشان داده؛ چون آنجا می‌گوید کلید فهم تاریخ شناخت وسائل تولید است، پس می‌گوید که این را می‌شود منفک از آنها شناخت، آنها را نمی‌شود منفک از این شناخت. ولی این می‌خواهد بگوید نه، همه را با همدیگر باید شناخت. این با آن فرق می‌کند.

ـ ... برای این امر، بشر یک رشته عملیات توسط ابزارهای خود بر روی طبیعت انجام می‌دهد و با عمل بر روی طبیعت، طبیعت نیز تغییر می‌کند و عملیات جدید برای رفع احتیاجات مادی (خوراک، لباس، مسکن) در طبیعتی که اکنون به وجود آمده است به ابزار کاملتری احتیاج دارد. پس ابزارها تغییر می‌نمایند و با تغییر ابزار و ایجاد عملیات وسیعتر بر روی طبیعت وضعیت زندگی عوض می‌شود، یعنی ابزار تولید نقش مؤثری در تکامل اقتصادی و بالنتیجه در وضعیت اجتماعی ایفا می‌نماید و زندگی اقتصادی در تحت نفوذ تکامل قوای تولیدی تغییر می‌کند و این، بیان علت

۱. ـ در حد مساوی هم نمی‌پذیرند.
استاد: بله، در حد مساوی نمی‌پذیرند.

تغییرات روابط بین اشخاصی که در تولید مؤثر می‌باشند و بیان علت تغییرات فکری بشر است.

تکامل ابزار تولید معلول تکامل انسان است نه برعکس

استاد: یک بحثی در گذشته بود، گفتیم در توجیه تکامل، ریشه را فرض کنید اینها تکامل ابزار تولید می‌دانند. از این مسئله اظهار کردیم که خود تکامل ابزار تولید معلول چیست؟ چرا ابزار تولید تکامل پیدا می‌کند؟ آیا تکامل ابزار تولید تکامل طبیعی است؟ مسلّم طبیعی که نیست، مانند یک درخت که از درون خودش رشد می‌کند چون حیات دارد؛ یعنی ابزارهایی که انسان ساخته، اول مثلاً یک بیل ساده ساخته، بعد بیل بهتر، آیا این بیل خود به خود تبدیل به آن می‌شود؟ این طور که نیست. یا انسان است که به این تکامل می‌بخشد؟ یعنی انسان این آمادگی را دارد که در اثر یک تجربه بر معلومات خودش می‌افزاید و بار دیگر با سرمایهٔ بیشتر وارد تجربه می‌شود و قهراً ابزار بهتری می‌سازد، و همین طور؛ و اگر این جور باشد باز تکامل در نهایت امر با انسان باید توجیه شود، یعنی انسان یک ساختمان و طبیعتی دارد که به مقتضای آن طبیعت خاص او تکامل رخ می‌دهد، و الّا زنبور عسل یا موریانه یا حیوانات اجتماعی یا انفرادی دیگر هم از وقتی که انسان در دنیا بوده آنها هم بوده‌اند، یا قبل از انسان هم بوده‌اند، آنها هم با طبیعت سر و کار داشته‌اند، آنها هم طبیعت را تغییر می‌داده‌اند. زنبور عسل هم طبیعت را تغییر می‌دهد، وقتی که می‌رود و گل را می‌مکد و بعد می‌آید [آن شهد را] تبدیل به عسل می‌کند، اصلاً کارش تغییر دادن است، ولی چرا هیچ فرق نمی‌کند؟ سال بعد که می‌آید عین همان کار سال قبلش را تکرار می‌کند، و همین طور سالهای بعد. هیچ تکاملی در کارش نیست. مثلاً در ابزارهای خانه‌سازی‌اش هیچ گونه تغییری پیدا نمی‌شود.

پس ابزار تولید، خودش خود به خود رشد نمی‌کند، انسان است که به آن رشد می‌دهد. این نشان می‌دهد که انسان در ساختمان خودش یک وضعی دارد که قابلیت پیشرفت و تکامل اجتماعی در او هست. مسئله برگشت به انسان، که این را شما نظریهٔ ایده‌آلیستی می‌دانید. شما می‌خواهید تکامل انسان را معلول تکامل ابزار تولید بدانید در صورتی که تکامل ابزار تولید مولود تکامل انسان است، یعنی آن که بالذات قابلیت تکامل دارد انسان است. انسان، کامل می‌شود، بعد به صنعت خودش تکامل می‌بخشد، نه اینکه صنعتش تکامل پیدا می‌کند بعد انسان متکامل می‌شود. روشن است که ابزار تولید صنعت

انسان است.

حال، اینها می‌خواهند تکامل را با ابزار تولید توجیه کنند. عباراتی که خـوانـده شـد عبارات جامعی است از نظر اینکه یک نوع درماندگیها را نشان می‌دهد. می‌گوید:

> برای ادامه حیات، بشر باید ارگانیزم خود را حفظ نماید.

مقصود همان اندام خودش است، چون اندام از نظر اینها جز یک ماشین چـیز دیگـری نیست.

> و مواد مورد احتیاج را از خارج یعنی از محیط طبیعی به دست آورد.

مثل هر حیوان دیگری که حب ادامهٔ حیات در او هست، ناچار مواد مـورد احـتیاجش را می‌خواهد از محیط خارج به دست آورد. (تا ایـنجا مسـئله روشـن است. ولی تـا ایـنجا حیوانات هم مثل بشر هستند، اما آنها تکامل پیدا نمی‌کنند.)

> برای این امر، بشر یک رشته عملیات توسط ابزارهای خود بر روی طبیعت انجام می‌دهد.

البته ابزارهای اوّلی همان ابزارهای دست نخوردهٔ طبیعت است، مـثل سـنگ، چـوب و چماق. آنوقت خود این اولِ حرف است که چطور انسان وارد مرحلهٔ استفاده از ابزارهای طبیعت می‌شود، می‌فهمد که این سـنگ را بـردارد و بـا آن صـید کـند، در صـورتی کـه حیوانهای دیگر ـ به استثنای میمون ـ این طور نیستند.

> و با عمل بر روی طبیعت، طبیعت نیز تغییر می‌کند.

حیوان هم وقتی روی طبیعت عمل می‌کند طبیعت تغییر می‌کند. حیوان طبیعت را تغییر می‌دهد حاجتش را رفع می‌کند، انسان هم طبیعت را تغییر می‌دهد حاجتش را رفع می‌کند. ولی حیوان بار دیگر می‌آید مشابه اول عمل می‌کند، اما انسان نه. این دیگر چرا؟ اینجا

درمانده‌اند که چه بگویند.

و عملیات جدید برای رفع احتیاجات مادی (خوراک، لباس، مسکن) در طبیعتی که اکنون به وجود آمده است به ابزار کاملتری احتیاج دارد.

یعنی چه عملیات جدید به ابزار کاملتری احتیاج دارد؟ عملیات جدید مثل عملیات سابق است. صحبت در این است که چرا عمل جدید حیوان در سطح عمل پیش است، انسان است که عمل جدیدش در سطح عمل پیش قرار نمی‌گیرد؟ چون انسان تجربه می‌آموزد، یعنی از کار خودش درس می‌گیرد، همان که می‌گوییم قوهٔ تعقل. ما می‌گوییم حیوان مجهز به غریزه است نه به تعقل و تفکر، کورکورانه از غریزهٔ خودش دستور می‌گیرد و عمل می‌کند، هزار بار هم که عمل می‌کند یک دفعه هم یاد نمی‌گیرد یعنی قانون کشف نمی‌کند. یادگرفتن حیوان در حدی است که مثلاً پرنده‌ای لانه‌اش را یاد بگیرد یا اسبی طویلهٔ خودش را بلد باشد. ولی یاد بگیرد که از آن یک قانون به دست بیاورد، یعنی تعقل و تفکر، [نمی‌تواند.] اما انسان است که فوراً تعقل می‌کند یعنی ضابطه به دست می‌آورد، کلیت به دست می‌آورد. تا کلیت به دست می‌آورد، این باعث کشف جدید می‌شود، تعمیم می‌دهد، یک چیز دیگری فوراً می‌فهمد. دومرتبه می‌خوانم:

عملیات جدید برای رفع احتیاجات مادی در طبیعتی که اکنون به وجود آمده است به ابزار کاملتری احتیاج دارد.

این حرف اصلاً معنی ندارد. عملیات جدید به ابزار کاملتر [محتاج] نیست بلکه انسان کشف می‌کند که کاملتر هم می‌شود این کار را کرد.

پس تکامل ابزار تولید نیست که انسان را پیش می‌برد، انسان است که ابزار تولید خودش را پیش می‌برد.

ـ آنها گفتند که انسان کار می‌کند...

استاد: ما می‌خواهیم بگوییم همین نمی‌تواند [دلیل باشد.] کار که در حیوان هم

هست. کار که از مختصات انسان نیست، حیوان هم کار می‌کند. حیوان کار می‌کند، انسان کار می‌کند. حیوان با طبیعت مبارزه می‌کند، طبیعت را تغییر می‌دهد، انسان هم تغییر می‌دهد. حیوان هم نیازهایی دارد، انسان هم نیازهایی دارد. ولی این چگونه است که حیوان درجا می‌زند اما انسان با یک عمل که روی طبیعت انجام می‌دهد بار دوم با نیروی بیشتری جلو می‌آید؟ نه این است که در عمل اول احتیاج به ابزار کاملتر نداشته، در عمل دوم احتیاج پیدا می‌کند، بلکه در عمل دوم آگاهی بیشتر پیدا می‌کند، یعنی در او استعداد تعقل و تفکر و تعمیم و کلی به دست آوردن و قانون به دست آوردن [هست.] تا می‌بیند این کار را کرد و نتیجه گرفت، بعد یک فکری می‌کند، این قدر می‌تواند بفهمد که اگر این جور باشد این دفعه بهتر خواهد شد. این دفعه بهترش می‌کند. اگر این سنگ به این شکل باشد بهتر خواهد شد، صیقلی باشد بهتر خواهد شد، به فکر صیقل زدنش می‌افتد. آنوقت می‌گوید:

> پس ابزارها تغییر می‌نمایند[1] و با تغییر ابزار و ایجاد عملیات وسیعتر بر روی طبیعت، وضعیت زندگی عوض می‌شود.

ابزار را خود انسان تغییر می‌دهد. وقتی که اینجا گفتیم انسان ابزار را تغییر می‌دهد نه ابزارْ انسان را، بعد عین همین حرف در سایر شئون مطرح می‌شود. وقتی که آن موتور تکامل در درون انسان است، انسان همان طور که به ابزار تولید خودش تکامل می‌بخشد، به زبان خودش هم تکامل می‌بخشد، نه اینکه ابزار تولید به زبانش تکامل می‌بخشد. فرض کنید خطش که علامتهاست، اول به صورت شکل‌سازی است (خط هیروگلیف)، می‌خواهد مثلاً نان را به طرف بفهماند عکس نان را می‌کشد، بعد کم‌کم همان اندیشهٔ انسان است که اینها را تغییر می‌دهد. همین قدر ما بتوانیم مطلب را [به اینها بقبولانیم] ـ چاره‌ای نیست و نتوانستند نظر خود را توجیه کنند ـ که موتور تکامل در درون انسان است، می‌خواهید شما این نظریه را ایده‌آلیستی بدانید یا غیر آن، انسان است که دارای چنین فطرتی و چنین استعدادی هست که می‌تواند ابزار تولید خودش را تکامل ببخشد و می‌بخشد و تکامل‌جو هم آفریده شده است؛ می‌گوییم به همان دلیل که ابزار تولیدش را

[1]. نمی‌گوید پس انسان ابزار را تغییر می‌دهد.

تکامل می‌بخشد علمش را هم تکامل می‌بخشد، قانونش را هم تکامل می‌بخشد، همه چیز دیگرش را هم تکامل می‌بخشد.

اینها هیچ نتوانستند قضیه را آن طور که می‌گویند توجیه کنند، تکامل انسان را با تکامل ابزار تولید توجیه کنند به طوری که انسان را تابعی از ابزار تولید بدانند.

غرایز اصیل انسان

نکته‌ای که قبلاً گفتیم باز باید گفته شود و فراموش نشود، در فصل «تولید» هم خواهد آمد که اینها وقتی اصالت را برای اقتصاد و برای ماده و مادیات می‌دانند، صرفاً به جنبهٔ روان‌شناسی قضیه نظر ندارند. البته یک جنبه‌ای که به آن نظر دارند همین است ولی صرفاً این را نمی‌گویند چون آن به تنهایی نمی‌تواند به قول اینها تکامل را توجیه کند، زیرا می‌شود ایده‌آلیستی. جنبهٔ روان‌شناسی مطلب یک بحثی روی غرایز است و آن این است که انسان دارای چه غرایز اصیلی هست؟ که گفتیم میان علما محل بحث است. عده‌ای از مادیین می‌گویند آن غریزهٔ اصیل در انسان همین نیازهای اقتصادی است، انسان همه چیز را فقط برای نان و آب و لباس و مسکن و همینها می‌خواهد. این، غریزهٔ حاکم بر بشر است و همه چیز دیگر برای توجیه این است. این هم یک جور ماتریالیسم است ولی این نمی‌تواند تکامل را آن طور که اینها دلشان می‌خواهد توجیه کند، چون این غرایز همیشه در انسان بوده حالا هم هست، مگر اینکه بگوییم انسان تکامل‌جوست که می‌شود نظریهٔ ایده‌آلیستی؛ بگوییم اگر معنی مادیت تاریخی این است که انسان هر خواستهٔ دیگرش منبعث از خواسته‌های مادی از جنبهٔ روان‌شناسی است، در این صورت انسان را تفسیر مادی کرده‌اید، ولی تکامل را دیگر نمی‌توانید توجیه کنید که چرا تکامل پیدا می‌شود؟ غرایز که تکامل پیدا نمی‌کند و به حال اول خودش باقی است. آنوقت بگوییم که تکامل ناشی از این است که انسان خودش دائم می‌خواهد رو به پیش باشد؟ آنها می‌گویند اصالت برای ذهن انسان قائل شدید. آنوقت معنایش این است: ذهن انسان و فکر انسان است که تاریخ را به جلو می‌برد ولو اینکه ریشه و محور فکر انسان هم منافع مادی باشد. همین را نمی‌پذیرند. اقتصادیون زمانی این حرف را می‌زدند، ولی اینها قبول ندارند. اینها ضمن اینکه انسان را از جنبهٔ روان‌شناسی مادی می‌دانند، زیربنا را یک نهاد اجتماعی می‌دانند نه یک غریزهٔ روانی. مانند دیگران جامعه را مرکب از نهادها و بنیادهای مختلف می‌دانند: جامعه بنیاد فرهنگی دارد، بنیاد قضایی دارد، بنیاد آموزشی و پرورشی دارد، بنیاد اقتصادی

دارد، بنیاد مذهبی دارد. دربارهٔ جامعه به عنوان یک تشکیلات و یک سازمان، می‌گویند جامعه است که متکامل است نه فرد. موتور تکامل جامعه نهاد اقتصادی آن است، فرد به عنوان تابعی از جامعه متحول و متکامل است. آنوقت اینها چون موتور تکامل را ابزار تولید می‌دانند، همین جاست که گیر می‌کنند.

پس علت اینکه اینها اینقدر فرار می‌کنند از اینکه تکیه‌شان بیشتر روی غرایز مادی انسان باشد با اینکه این خودش یک فکر مادی است، [همین است.] قبلاً گفت:

> علمای نیمه ماتریالیستی نیز پیدا شده‌اند و بیاناتی راجع به عامل تعیین‌کنندهٔ تاریخ تکامل انسان بیان کرده‌اند. از آن جمله ماتریالیستهای اقتصادی بودند که می‌گفتند عامل اقتصادی که در زندگی اجتماعی انسان نقش حاکم و مسلط دارد خود تابعی از طبیعتِ بشری بخصوص شعور و ادراک و معلومات او می‌باشد.

مقصود از طبیعت بشری، طبیعت مادی بشری است، چون آنها ماتریالیست بودند. ولی اگر این را بخواهند بگویند، آن موتور تکامل را بر طبیعت بشری گذاشته‌اند؛ با اینکه آنها نه به خدا معتقدند و نه به روح. ولی همین قدر که موتور تکامل را در وجود انسان قائل شدند، از نظر آنها یک نوع تقدم ذهن بر عین است، در نتیجه می‌گویند ما این را قبول نداریم، ما باید بگوییم آن ابزارهای مادی است که انسان را جلو می‌برد. همین جاست که دمشان به تله می‌افتد، که ابزارهای مادی آیا مانند یک شیء طبیعی رشد می‌کنند؟ نه. پس ابزار مادی چرا رشد می‌کند؟ می‌گویید نیاز. خوب نیاز مرحلهٔ اول و مرحلهٔ دوم که فرق نمی‌کند. حیوان هم مثل انسان است. چرا حیوان با طبیعت مواجه می‌شود می‌خواهد آن را تغییر دهد، تغییر هم می‌دهد؛ انسان هم با طبیعت مواجه می‌شود می‌خواهد آن را تغییر دهد تغییر می‌دهد، ولی حیوان شکل تغییر دادنش طبیعت را، از روز اول تا روز آخر همیشه یکی است، بعد از چند هزار سال هم همان عملی را انجام می‌دهد که سابق انجام می‌داده، زنبور عسلِ امروز با پنج هزار سال پیش یک ذره هم فرق نکرده، ولی انسان روز به روز فرق می‌کند. اینجاست که نمی‌توانند این مطلب را توضیح بدهند و توجیه کنند.

پس به هر حال این نظریهٔ تکامل تاریخی اینها، یک پایهٔ بسیار اساسی‌اش از نظر

اینها پایهٔ اصالت اجتماع و فرعیت فرد است، یعنی برای فرد حتی از جنبهٔ مادی هم اصالتی قائل نیستند. جامعه به عنوان یک واحدِ واقعیت‌دارِ موجود که دارای نظامهای مختلف و نهادهای مختلف ـ به قول اینها ـ در درون خودش هست و از جهازات مختلف تشکیل شده است، یک جهاز اجتماعی، یک نهاد اجتماعی که همان نهاد اقتصادی باشد، او خود به خود که متکامل می‌شود جامعه را متکامل می‌کند. ولی در عین حال نظریهٔ نیمه ماتریالیستها را قبول دارند که انسان از جنبهٔ روان‌شناسی جز منافع مادی چیز دیگری را نمی‌خواهد.

ـ یک مثالی می‌توانند بزنند: اگر ما یک دانهٔ گندم را لای کتاب بگذاریم رشد نمی‌کند اما اگر در زمین بکاریم رشد می‌کند، یعنی یک فرقی بین کتاب و زمین قائلیم ولی در عین حال نمی‌توانیم بگوییم این زمین بود که به این صورت درآمد و بوته‌ای شد. خود این دانهٔ گندم یک خصوصیاتی داشته که در این شرایط رشد کرده است. لذا وقتی به دست میمون یا مرغ می‌افتد رشد نمی‌کند ولی وقتی به دست انسان می‌افتد، چون یک خصوصیاتی برای انسان قائل شدیم رشد می‌کند.

استاد: حرف ما همان خصوصیات است. می‌خواهیم ببینیم آن که منشأ تکامل و به تعبیر گذشته موتور تکامل است همین خصوصیاتی است که شما می‌گویید در انسان است یا نه؟ مثال خوبی ذکر می‌کنید. قبول است، می‌گوییم اگر ما یک ذره ریگ را زیر خاک بکنیم، کود هم بدهیم، نور هم به آن برسانیم، آب هم به آن بدهیم، حرارت هم به آن بدهیم، رشد نمی‌کند ولی گندم رشد می‌کند. گندم را هم به قول شما اگر لای کتاب بگذاریم رشد نمی‌کند ولی اگر زیر زمین باشد رشد می‌کند. اما از اینها چه نتیجه‌ای می‌گیریم؟ نتیجه می‌گیریم که استعداد رشد در گندم است یا در زمین؟ می‌گوییم استعداد رشد در گندم است ولی زمین به منزلهٔ شرایط رشد آن گندم است، یعنی آن که در جوهر خودش میل به تکامل و استعداد پیشرفت هست زمین نیست، گندم است.

ـ آنها فقط به تقدم ابزار قائل‌اند.

استاد: می‌دانم، می‌گویند ابزار چون تکامل پیدا می‌کند انسان تکامل پیدا می‌کند. ما می‌گوییم این جور نیست، آن که جوهر و استعداد تکامل و استعداد در آن هست، آن که به منزلهٔ دانهٔ گندم است که اگر در شرایط مناسب قرار بگیرد شروع می‌کند به توسعه دادن خود، انسان است نه ابزار تولید. انسان که رشد کرد اینها همه را رشد می‌دهد؛ انسان رشد می‌کند و اینها را رشد می‌دهد و در واقع انسان مرتب زمینه و شرایط رشد خودش را بیشتر فراهم می‌کند. مثل اینکه انسان ابتدا در محیط یک بیابان قفر است با یک زندگی، ولی بعد همین انسان می‌آید اینجا چاه می‌کَند، درختکاری می‌کند، کارهای دیگر می‌کند و محیط را مناسب خودش می‌کند، اما این انسان است که محیط را مناسب خودش می‌کند.

ـ اینها به این صورت قائل نیستند، می‌خواهند بگویند اگر شرایط تربیت در آن چیزی که استعداد تربیت و تکامل دارد فرق بکند نوع بهره‌وری و باروری آن فرق می‌کند.

استاد: اینها را همهٔ مردم می‌گویند. این مسئله که «ابزار تولید زیربناست» غیر از آن چیزی است که شما دارید می‌گویید، مسئلهٔ زیربنا بودن است.

ـ یعنی نحوهٔ تفکر ما متأثر از آن است.

استاد: صِرف متأثر بودن نیست، اصلاً یک تابعی از اوست، او بایستد این می‌ایستد، او حرکت کند این حرکت می‌کند، اگر او رنگش قرمز باشد این رنگش قرمز است، او رنگش سبز باشد این سبز است، سفید باشد سفید است؛ این فقط انعکاسی است از او. شما اگر آینه‌ای را در مقابل یک انسان داشته باشید، دو تا صورت می‌بینید مثل یکدیگر، ولی این دو تا صورتِ مثل یکدیگر، این حرکت کند آن حرکت نمی‌کند ولی آن حرکت کند این حرکت می‌کند، یعنی یکی اصل است یکی فرع. رسیدیم به اول بحث تولید.

تولید

۱

تولید

کلمهٔ «تولید» همین‌طور که خود لغت می‌فهماند ـ و معادل فرنگیش را هم باید به دست بیاورید ـ از مادهٔ «ولادت» است که مفهومش فعلاً برای ما تولید ثروت است یا به تعبیر دیگر تولید مایحتاج زندگی. اما بیش از این باید مشخص بشود. یک وقت مثلاً ما می‌گوییم که مقصود از «تولید» تولید مواد خوراکی است. مسلّم محدود به این حد نخواهد بود، شامل مواد پوشاکی، تولید وسایل مسکن و حتی تولید ابزار همهٔ اینها یعنی تولید ابزار تولید هم می‌شود. مثلاً در نظام کشاورزی سابق، تولید خیش و آهن و این‌گونه ابزارها، یا تولید تراکتور در وضع جدید تولید ابزار تولید است. تراکتور وسیلهٔ تولید مواد خوراکی است ولی کارخانهٔ تراکتورسازی وسیلهٔ تولید ابزار تولید مواد خوراکی است. و همچنین در مواد پوشاکی، در امور زینتی و از این قبیل. ابزار تولید اگر شامل همسر و شاید فرزند هم بخواهد بشود مفهوم دیگری است (خندهٔ استاد).

بعضی ابزار است که ابزار تولیدند و بعضی ابزار مصرف. اینها هم به حساب می‌آید یا نمی‌آید؟ تراکتور ـ همین‌طور که عرض کردیم ـ ابزار تولید است. کارخانهٔ پارچه‌بافی ابزار تولید است. دستگاه تصفیهٔ آب شهر ابزار تولید است چون ابزار تصفیهٔ آب است. کارخانهٔ داروسازی ابزار تولید مواد مصرفی است، ابزاری است که مواد مصرفی تولید می‌کند، یعنی ابزار سازندهٔ مواد مصرفی است. ولی بعضی از ابزارها اساساً خود اینها ابزار مصرف‌اند یعنی وسیلهٔ مصرف کردن‌اند، مثل قاشق، دستگاه قاشق‌سازی. قاشق خودش ابزار تولید نیست

بلکه یک ابزاری است برای مصرف.

حال وقتی ما در اینجا می‌گوییم تولید، مسلّم نمی‌تواند محدود به تولید مواد خوراکی و تولید مواد پوشاکی باشد، شامل ابزاری که مولّد مواد خوراکی یا مواد پوشاکی هستند هم می‌شود. و حتی می‌توان گفت که شامل مواد مصرفی هم می‌شود چون وقتی می‌گویند ابزار تولید، نمی‌تواند محدود به این جهت باشد. (باید بعدها روی اینها بحث کنیم.) یا ابزارهایی که اساساً نه به تولید مربوط می‌شود نه به مصرف، مثل ابزارهای جنگی. آنها چیست؟ اتفاقاً از چیزهایی که خیلی نقش اساسی در تحولات جامعه دارد همین ابزارهای جنگی است. اینها نه تنها تولید کننده نیستند بلکه خورندهٔ بشرند. چیزهای دیگری اگر مواد خوراکی یا پوشاکی نیست ولی چون مورد احتیاج زندگی هست آنها را هم جزو همین مواد می‌شماریم. مثلاً یک کارخانهٔ برق، برق را و نور و حرارت و نیروی محرک را تولید می‌کند. اینها اموری است که انسان مصرف می‌کند. مصرف لازم نیست که مصرف خوراکی باشد. ولی ابزار جنگی را چه باید گفت؟

– کالای مصرفی

استاد: اینها مصرف زندگی نمی‌شود. درست است که مصرف می‌شود، ولی مصرف از بین بردن انسان می‌شود. کالای مصرفی یعنی مصرفی که انسان برای زندگی احتیاج دارد. آن کسی که [ابزار جنگی] مصرف او می‌شود آن بیچاره از بین می‌رود. سؤال ما این است: یک وقت شما می‌گویید ابزار تولید یعنی ابزاری که چیزی را به وجود می‌آورد، هرچه می‌خواهد باشد. و یک وقت می‌گویید ابزاری که موادی را که جزء امور اقتصادی هست به وجود می‌آورد. شما می‌خواهید بگویید اقتصاد زیربناست. یک وقت شما می‌گویید فن و صنعت زیر بناست. این اصلاً غیر از این مسئله است که اقتصاد زیربناست. ممکن است کسی همین نظریه را داشته باشد به این بیان که انسان یک استعدادی دارد و آن استعداد ابزارسازی است و استعدادِ تبدیل کردن طبیعت است به یک سلسله ابزارها و وسائل کاراتر، حال در هر قسمتی می‌خواهد باشد. و بعد بگوید به هر نسبت که صنعت تکامل پیدا می‌کند جامعه تغییر می‌کند. زیربنای تغییرات اجتماعی تکامل صنعت است. دیگر فرق نمی‌کند که صنعت مربوط باشد به اینکه وضع اقتصادی را تغییر بدهد یا وضع نظامی را. آن وقت حسابش چیز دیگری می‌شود. ولی اینجا که ما داریم می‌گوییم اقتصاد زیربناست،

ناچار در تولید یک محدودیتی باید قائل بشویم، یعنی ما می‌خواهیم بگوییم که ابزار تولید به حکم اینکه وضع اقتصادی را تغییر می‌دهد همه چیز جامعه تغییر می‌کند نه به دلیل اینکه وضع صنعتی و فنی و قدرت را تغییر می‌دهد همه چیز عوض می‌شود. مثلاً کسی بگوید آلمان به دلیل اینکه یک اختراعاتی کرد (اگرچه موفق نشد) یا آمریکا به دلیل اینکه در صنعت پیشرفت کرد منشأ یک تحولی در عالم شده و اصلاً تکامل صنعت [منشأ تحول جامعه است.] وقتی که در تقسیم‌بندی تاریخ مثلاً می‌گوییم عهد حجر، عهد آهن، عهد فولاد و عهد اتم، آنجا در واقع ما به تکامل فنی کار داریم، می‌گوییم فن بشر است که پیش می‌آید و جامعه را عوض می‌کند. حالا اگر کسی چنین نظریه‌ای داشته باشد ـ چنین صاحب‌نظریه‌ای نیست ـ که بگوید تکامل فنی که رخ می‌دهد همه چیز تغییر می‌کند، فلسفه و علم و هنر و مذهب، همهٔ اینها روبنای وضع تمدن فنی بشر است، یک حرفی است. اینها می‌خواهند همه چیز را به اقتصاد برگردانند. پس قهراً در تولید نمی‌توانند آن معنای اعم را که الآن شما گفتید داشته باشند: تولید ابزار، حال ابزار هرچه شد. نه، این تولید باید به تولید ثروت برگردد.

ـ می‌گویند تولید مایحتاج.

استاد: مایحتاج به معنی اعم از اقتصاد و غیر اقتصاد؟ همهٔ مایحتاج را که ما نمی‌توانیم اقتصاد بنامیم.

ـ آنچه که بشر در زندگی به آن احتیاج دارد؛ در تولید آنهاست که وضع اجتماعی تغییر می‌کند.

استاد: همهٔ چیزهایی که انسان در زندگی خودش به آن احتیاج دارد اقتصادی نیست. مثلاً همین ابزار نظامی را شما به این حساب جزء مسائل اقتصادی می‌شمارید؟

ـ هرچه که برای حفظ نوع است.

استاد: برای حفظ نوع هم نیست، برای این است که بشر قدرت و تسلط بیشتر بر

جامعه پیدا کند. حرف اینها آن نیست. اینها تقسیم‌بندی خود را هیچ گاه براساس پیشرفت تمدن نکرده‌اند. دوره‌های اینها (دورهٔ اشتراکیت، دورهٔ برده‌داری، دورهٔ فئودالیسم، دورهٔ بورژوازی و دورهٔ سرمایه‌داری) به حساب نظام اقتصادی است و الّا اگر شما از نظر فنی بخواهید در نظر بگیرید، بهترین رد شما این است که الآن شوروی و امریکا از نظر پیشرفت تکنیک و فن در یک سطح و یک درجه هستند، پس باید دارای یک نظام باشند.

ـ آنها نمی‌گویند صنعت زیربناست، می‌گویند تولید زیربنای اقتصاد است و اقتصاد زیربنای همه چیز است و مقصود از تولید، تولید مایحتاج زندگی است.

استاد: پس الآن شوروی و آمریکا دارای یک زیربنا هستند و دو روبنا.

ـ شیوهٔ تولیدشان با هم فرق می‌کند. شیوهٔ تولید آنها سرمایه‌داری است، شیوهٔ تولید اینها...

استاد: سرمایه‌داری یعنی توزیع ثروت نه ایجاد ابزار. در ایجاد ابزار که هردویشان مثل همدیگر هستند. مثل هم اتومبیل و هواپیما و بمب اتمی می‌سازند.

ـ شیوهٔ تولید فقط شامل ابزار تولید نمی‌شود، هم شامل ابزار تولید است و هم شکل تولید یعنی روابط تولید.

استاد: شما به توزیع ثروت برمی‌گردید. یک وقت هست شما قضیه را برمی‌گردانید به مسئلهٔ توزیع ثروت و قهراً مقصودتان از ابزار تولید در اینجا محدود می‌شود به آن ابزاری که تأثیری در وضع تولید ثروت دارند. قهراً این شامل ابزارهای دیگر نمی‌شود. به این حساب اگر بگویید، بعدها می‌توانید توجیه بکنید که اقتصاد زیربناست. اما اگر شما مسئلهٔ تولید را در صرف رابطهٔ انسان با طبیعت جستجو کنید و با پیشرفت فن و تکنیک انسان مرتبط نمایید این حسابها بهم می‌خورد.

ـ اینها طبق همان تقسیم‌بندی که در اقتصاد می‌شود، کالاها را تقسیم می‌کنند به دو نوع کالا: کالاهای مصرفی، کالاهای تولیدی. کالاهای مصرفی آنهایی هستند که به طور مستقیم یک نیاز مادی انسان را برآورده می‌کنند، حال این نیاز می‌خواهد خوراکی باشد یا پوشاکی یا به هر صورت دیگری یک نیاز مادی انسان را برآورده کند. کالاهای تولیدی عبارتند از کالاهایی که تولید می‌شوند و غیر مستقیم یک نیاز مادی انسان را برآورده می‌کنند، یعنی واسطه‌ای هستند برای اینکه کالای دیگری یا حتی بعد از ده مرحله در غایت یک کالایی تولید بشود که آن با مصرف شدنش به وسیلهٔ انسان یک نیاز انسان را برآورده کند.

استاد: همان شکل تولیدِ ابزار تولید است.

ـ بله، آن وقت لزوماً هرچیزی که تغییر شکل پیدا می‌کند، تولید عبارت است از تغییر شکل دادن ماده به وسیلهٔ کار بشر و ابزار تولید.

استاد: شما تولید را با خود تولید تعریف می‌کنید. خود تولید را در تعریف تولید نیاورید، چگونه تعریف می‌کنید؟

ـ تولید عبارت است از تغییر شکل دادن مواد به وسیلهٔ کار بشر به شکلی که یکی از حوائج انسان را برآورده کند، حال این تغییر شکل دادن، محصول این تغییر شکل که از این به بعد اسمش را محصول تولید می‌گذاریم، این محصول تولید گاهی مستقیماً نیاز انسان را برآورده می‌کند و گاهی در مرحلهٔ بعدی؛ در جریان بعدی خودش کمک کار نیروی کار بشری می‌شود برای تولید یک محصول دیگری که آن محصول نیاز انسان را برآورده می‌کند.

استاد: همینهاست که بعدها [مطلب را] با اشکال مواجه خواهد کرد.

ـ می‌گوید کار بشر به اضافهٔ ابزار تولید، قوای تولیدی جامعه را تشکیل می‌دهند که موتور محرک جامعهٔ بشری است. بعد به بحث جالبی می‌رسد. می‌گوید تولید همیشه اجتماعی است. این مطلب به خصوص با تحلیلی که اینها از اندیشهٔ بشر می‌کنند قابل نقد است. گفتند انسان حیوانی است که اجتماعی زندگی می‌کند. در زندگی اجتماعی زبانش به تکلم افتاد. وقتی حیوانِ سخنگو شد، مفاهیم تجریدی و انتزاعی برای او پیدا شد؛ یعنی شعور بعد از سخن ایجاد شد و به این ترتیب اینها پیدا شدن شعور در انسان را هم مادی تحلیل کردند. اینکه می‌گویند تولید اجتماعی است، می‌توانیم اینها را در مقابل یک تناقض قرار دهیم. می‌گوییم دلیل این امر چیست؟ گفته‌اند انسانها دیدند که قادر نیستند نیازهای خود را به طور فردی برطرف کنند، لذا دور هم جمع شدند و کالا تولید کردند. یعنی استدلال کردند که فردی نمی‌توانیم کار کنیم پس جمعی باید تولید کنیم. این یک استدلال منطقی است. ذهن لازم است که این استدلال را انجام دهد و به این نتیجه برسد. پس شعور را مقدم بر اجتماعی بودن دانستیم نه برعکس.

ـ استدلال منطقی نمی‌کنند، غریزهٔ اوست که این کار را می‌کند.

استاد: غریزه کار اینها را مشکلتر می‌کند.

ـ باید بگویند خدا آفریده (خندهٔ حضار).

ـ اینکه شما می‌فرمایید منطق مقدمهٔ اجتماعی زندگی کردن است، لزومی ندارد.

استاد: فرض بر این است که انسان فاقد غریزه است. وقتی که انسان فاقد غریزه باشد ناچار باید این امر با یک شعور انجام شده باشد. حال یک وقت هست این شعور مولود یک تجربهٔ ممتد است یا نه، یک استعدادی است در او که به سرعت این را استنتاج می‌کند در اثر یک تکاملی که در...

ـ البته اینها الآن می‌گویند انسان غریزه ندارد، و الّا معتقدند زمانی که به صورت میمون بوده غریزه داشته است و اکنون کم‌کم غرایزش به صفر می‌رسد.

استاد: بله، ولی خود غریزه را که آنها نمی‌توانند توجیه کنند. توجیهی برای غریزه ندارند.

ـ همان توجیهی که برای ظهور ماده می‌کنند برای غریزه هم ذکر می‌کنند.

استاد: خیر، هنوز نتوانسته‌اند توجیهی برای غریزه ذکر کنند، مخصوصاً غرایزی که در حشرات وجود دارد که در سطح خیلی بالاست.

ـ آیا می‌توانیم بگوییم آن زمان که انسان دورهٔ میمونی خود را می‌گذرانده مانند حیوان دارای غریزه بوده و غریزهٔ زندگی اجتماعی داشته است که به صورت گله‌های میمون زندگی کرده است.

استاد: به هر حال این [سخن] نظریهٔ اینها نیست، نظریهٔ اینها این است که صرفاً معلول کار است. اینها می‌خواهند کار را منشأ همه چیز بدانند. کار را منشأ همه چیز دانستن، حتی در حیوانات، ناچار باید اصلاً منکر غریزه بشوند و خود غریزه را مولود کار بدانند. از نظر آنها خود غریزه مگر خود به خود می‌تواند پیدا شود؟! همه چیز را کار می‌سازد.

ـ حتی در مورد حیوانات؟

استاد: بله، ناچارند، یعنی توجیه دیگری ندارند. نه اینکه با آن می‌توانند توجیه کنند، راهی ندارند غیر از همین حرف. شعور را کار می‌سازد، غریزه را هم کار می‌سازد.

ـ آیا می‌شود به حیات هم منتقل کرد؟

استاد: اینها قهراً همین طور هم می‌گویند.

ـ می توان گفت حرکت حیات را می سازد.

استاد: حرکت خودش نوعی کار است منتها کار طبیعت است. ولی کار را در مورد جاندار می‌گویند، بعد جاندار که یک موجود فعالی هست تکاملش مولود کار و فعالیت خودش است.

ـ بعد از اینکه می گوید کار و تولید همیشه اجتماعی است، روابط تولیدی را طرح می‌کند. روابط انسانها با یکدیگر در تولید را «روابط تولیدی» می‌نامد که شکل حقوقی روابط تولیدی عبارت است از روابط مالکیت. عده‌ای این انتقاد را به مارکس کرده‌اند آنجا که طبقات را به سرمایه‌دار و کارگر تقسیم کرده است؛ گفته‌اند در سرمایه‌داری موجود طبقهٔ دیگری هست که نه مالک است و نه کارگر بلکه کارفرما یا مدیر است. پس مالکیت ملاک تقسیم طبقات نیست.

استاد: کارفرما اصطلاحاً به همان خود سرمایه‌دار می‌گویند.

ـ کارخانه‌هایی که با سهام ایجاد شده‌اند مالک ندارند. مقصود این است که تحلیل مارکس نمی‌تواند شامل سرمایه‌داری پیشرفتهٔ امروز شود و تقسیم جامعه به دو طبقهٔ سرمایه‌دار و کارگر غلط است. آن سهام ممکن است از خود کارگر یا از یک پیرزن بازنشسته باشد. سهام توسط بانکها جمع‌آوری می‌شود و به یک عده مدیر سپرده می‌شود. آنها کارگرانی را استخدام می‌کنند. طبق نظر «ارزش اضافی» مارکس کارگران حق واقعی خود را دریافت نمی‌کنند اما این مدیران حق خود را بلکه بیشتر دریافت می‌کنند.

استاد: به نظر نمی‌آید که این اشکال وارد باشد. اینکه جامعه را تقسیم می‌کند به دو طبقه: طبقهٔ سرمایه‌دار یا استثمارگر و طبقهٔ استثمارشده، طبقهٔ استثمارگر منحصر به طبقهٔ

مالک نیست، مالک یا آن کسی که به هر نحوی منافع مالک را تأمین می‌کند، دولت یا روحانیون به عقیدهٔ او. اینها هم جزو طبقهٔ استثمارگرند، مالک نیست ولی استثمارگر هست، یعنی جزء طبقه‌ای است که از نظر او منافع مالک را تأمین می‌کند. و الّا چنین نیست که او بخواهد بگوید به همان معنای دقیق، مردم به دو طبقه تقسیم می‌شوند، یا مالک و سرمایه‌دارند یا کارگر، و طبقهٔ سومی وجود ندارد؛ بلکه هر گروهی (مثلاً طبقهٔ مباشرین) که به شکلی منافع سرمایه‌دار را تأمین کند جزو طبقهٔ اوست.

ـ مالک و دار و دسته‌اش.

استاد: بله مالک و دار و دسته‌اش. پس این ایراد نیست. آن طبقهٔ کارفرما هم جزو دار و دستهٔ طبقهٔ همان سرمایه‌دار است و خود آنها هم در قدیم توجه داشتند که این‌گونه نیست که یا سرمایه‌دار و مالک ابزار تولید و یا کارگر؛ بلکه یا مالک ابزار تولید و همهٔ مَن تَبَع او و همهٔ آنهایی که منافع او را تأمین می‌کنند و یا طبقهٔ کارگر.

ـ پس باید روابط مالکیت را از روابط تولیدی تفکیک کنیم، یعنی این جمله غلط است که روابط مالکیت شکل حقوقی روابط تولیدی‌اند. مثلاً مباشرین در تولید نقش دارند اما در عین حال مالک نیستند، یعنی روابط تولیدی دقیقاً روابط مالکیت را [نتیجه نمی‌دهند.]

استاد: ولی وابسته به طبقهٔ مالک که هستند، به دلیل اینکه منافع آنها را تأمین می‌کنند. آن ژاندارمی که با آن تفنگ خودش می‌آید منافع اینها را تأمین می‌کند جزو آن طبقه است ولو اینکه خودش چیزی ندارد. خیال نمی‌کنم این اشکال وارد باشد.

ـ بعد می‌گوید روابط تولیدی عقب‌مانده مجبور است خودش را با قوای تولیدی پیشرفته منطبق کند که تجلی جدید قانون دیالکتیک است که تغییرات کمّی به تغییرات کیفی مبدل می‌شود. جنگ جهانی اول و دوم و انقلاب کبیر فرانسه را ناشی از همین امر می‌داند در حالی که درست نیست. بعد می‌گوید روابط تولیدی هم در قوای تولیدی مؤثر است. در واقع

توضیحی است که بعد از آنکه انتقاداتی به اینها شده بیان کرده‌اند. شبیه همان قضیه‌ای است که دربارهٔ زیربنا و روبنا دارند...

استاد: خودش است، همان است که خود مارکس در ابتدا صددرصد می‌گفت اقتصاد زیربناست و علت مطلق و همه چیز معلول مطلق، تأثیر یک طرفی است، ولی بعدها نظر خودش را تعدیل کرد و در عین اینکه از اصل نظریهٔ زیربنا و روبنا صرف‌نظر نکرد ولی گفت روبنا هم روی زیربنا اثر می‌گذارد، تأثیر یک طرفی نیست، دو طرفی است. همین بود که بعد پیروانش از او قبول نمی‌کردند؛ همان جریان معروف که او آمد قائل شد که روبنا هم روی زیربنا اثر می‌گذارد، شاگردها و مریدهای خودش نمی‌پذیرفتند. آن جملهٔ معروف را در اینجا گفت که «من به اندازهٔ شما مارکسیست نیستم» چون آنها انکار می‌کردند که روبنا در زیربنا اثر داشته باشد.

ــ البته بیشتر از حرفهای آخر خودش انگلس آن را توجیه کرد.

استاد: البته بعد انگلس این را تعقیب کرد.

ــ که بعد عده‌ای انگلس را غیر مارکسیست دانستند.

استاد: بله، به همین جهت.

ــ قبلاً جناب آقای مطهری فرمودند که ما در جواب این بحث باید این را روشن کنیم که اگر این تأثیر متقابل از هر دو طرف یکسان است، پس زیربنا و روبنا معنی ندارد، و اگر این حرف درست است پس چرا نظریهٔ عوامل را که عوامل مختلف سیاسی، فکری، اقتصادی و... مؤثر هستند رد می‌کنید. حال در مورد قوای تولیدی و روابط تولیدی می‌گوییم آیا همچنان که شما می‌گویید اگر قوای تولیدی پیشرفت نکند روابط تولیدی پیشرفته هرگز به وجود نمی‌آید، آیا برعکس آن را هم قبول دارید که اگر روابط تولیدی پیشرفته به وجود نیاید قوای تولیدی به وجود نمی‌آید؟ یا نه،

می‌گویید اگر روابط تولیدی عقب بماند نابودش خواهد کرد، یعنی قوای تولیدی حاکم است؟ پس معلوم می‌شود برای دو طرف به طور یکسان ارزش قائل نیستند و یکی زیربناست و دیگری روبنا و همهٔ اشکالاتی که بر این طرز تفکر وارد است بر آن وارد خواهد بود.

استاد: بله، این طور است. اغلب حوادث دنیا با این نظریه قابل توجیه نیست. مثلاً همین نهضتهایی که در کشورهای خودمان رخ داده. انقلاب مشروطیت ایران خودش یک واقعیتی بود و تا حد زیادی هم در روابط اجتماعی اثر گذاشته است. این انقلاب معلول چه بود؟ چه تکامل ابزار تولیدی در ایران پیدا شده بود؟ هیچ.

ـ آنها می‌گویند خرده بورژوازی شهری در حال رشد و تکامل بود، یعنی بورژوازی شهری که به دنبال تجارت ایجاد شده بود، اینها منافعشان با منافع مالکین بزرگی که در آن موقع صاحبان قدرت بودند در تضاد قرار گرفته بود و لذا می‌بینیم گردانندگان مشروطیت و تحریک‌کنندگان مثلاً معین‌التجار است و...

استاد: بیخود می‌گویند. آنهایی که انقلاب مشروطیت را به وجود آوردند همه یک عده افراد آسمان‌جل [و ساده زیست] بودند که این فکرها را به وجود آوردند.

ـ می‌گویند اینها تحریک کردند کسانی را که از خفقان فئودالیسم...

استاد: چنین چیزی را از خودشان می‌تراشند. حتی در جبههٔ روحانیین شکاف واقع می‌شود. این با منطق اینها سازگار نیست، برای اینکه همهٔ روحانیین از نظر اینها وابسته به یک گروهند و حال آنکه ما می‌بینیم یک شکاف بسیار عمیق به وجود می‌آید. مرحوم آخوند و آقا شیخ عبدالله مازندرانی در یک جهت قرار می‌گیرند، آقا سید محمدکاظم در یک جهت دیگر و یک شکافی پدید می‌آید که در حد تکفیر واقع می‌شود، در صورتی که زندگی مادی آخوند ملا محمدکاظم و آقا سید محمدکاظم هر دو در یک سطح بوده یعنی دوتا خانهٔ نمور [و محقر] داشتند تا آخر عمر. منشأ گرایش اینها به این جهت و گرایش آنها به

آن جهت چیست؟ اتفاقاً در این قضایا شما می‌بینید ثروتمندِ ثروتمند با گدای گدا همدوش و همکار بودند و حرکت می‌کردند. خود مثلاً باقرخان و ستارخان کی بودند؟ اینها چه منافعی داشتند؟ وابسته به چه گروه و طبقه‌ای بودند؟ به بورژواها وابسته بودند؟ حتی در میان خود شاهزاده‌های قاجار عده‌ای طرفدار مشروطیت بودند کما اینکه در میان شاهزاده‌های قاجار در دورهٔ اخیر کمونیست هم درآمد. سلیمان میرزا خودش یک رهبر کمونیستی بود در ایران در اوایل کمونیسم، در صورتی که یک شاهزادهٔ قاجاریه بود.

ـ بعد می‌گوید سرمایه‌داری هم محکوم است به تبدیل کیفی به سوسیالیسم، به این دلیل که سرمایه‌داری با ترقیات تکنیک، تولید را هرچه فشرده‌تر و مجتمعتر می‌کند، افراد بیشتری در کار تولید سهیم می‌شوند و این امر با ذات سرمایه‌داری که مالکیت انحصاری ابزار تولید است مناقض است، پس باید این مالکیت به مالکیت جمعی بدل شود. آنگاه این سؤال پیش می‌آید که ملاک تطابق روابط تولیدی با قوای تولیدی چیست؟ چگونه بفهمیم قوای تولیدی که به این سطح رسید چه روابط تولیدی با آن منطبق است؟ آیا این دلیل است که چون تعداد افرادی که در کار تولید سهیم می‌شوند زیاد شده است پس مالکیت هم باید جمعی شود؟ پس این مطلب را چرا در مورد بردگی نمی‌گویید؟ از بردگی به فئودالیته هم همین حرف را بزنید که مالکیت باید جمعی شود چون تعداد برده‌هایی که در یک کار تولیدی مثلاً ساختن اهرام مصر شرکت می‌کردند خیلی زیاد بود. پس تحول از بردگی به دورهٔ بعدی باید مالکیت جمعی را ایجاب کند.

استاد: نه، اینها می‌گویند ابزار تولید ابزار جمعی است. در آن دوره‌ها ابزار ابزار جمعی نبوده، یعنی یک چیزی مثل کارخانه که یک دستگاه باشد و هزار نفر بخواهند یک دستگاه را بچرخانند. پدیدهٔ جدید این است که یک ابزار جمعی به وجود آمده، ابزاری به وجود آمده که دیگر [کار کردن با آن] کار فرد نیست، کار پنج نفر و ده نفر هم نیست، باید هزار نفر دست به دست یکدیگر بدهند تا بتوانند آن را بچرخانند. جنبهٔ جدیدش این است.

ـ یعنی ابزار تولید، جمعی شده؟

استاد: بله، یعنی وضع جمعی پیدا کرده، وضعی پیدا کرده که نمی‌تواند یک فرد یا چند فرد آن را بگردانند.

ـ مثلاً یک ماشین اتوماتیکی که یک کارگر...

استاد: آن، مرحلۀ بعد است. برویم به زمان مارکس که هرچه ماشین بزرگتر می‌شود بر عدۀ کارگر افزوده می‌شود. اینکه هرچه ماشین فنی‌تر بشود از عدۀ کارگر کاسته می‌شود پدیدۀ جدید است، این را رها کنید؛ نظریۀ آنها را می‌خواهیم ببینیم که روی چه حسابی گفته‌اند.

ـ ... دو نوع تفکر و دو نوع ایدئولوژی و دو نوع آرمان برای اینها پیدا می‌شود... و قبلاً که قوای تولیدی این پیشرفت را نداشت و روابط تولیدی متناسب را نداشت مسئلۀ آزادیخواهی که محرک انسانها باشد مطرح نبود. حال آیا مسائلی از قبیل آزادیخواهی ذاتی انسان است یا متناسب با قوای تولیدی تغییر می‌کند؟

پایگاه مستقل فکری انسان

استاد: بله، آن وقت این [امر] تابع یک اصل عامتری هست و آن این است که انسان از نظر فکر و از نظر آرمان هر دو، یک وضع مطلق ندارد یعنی نمی‌شود انسان را مجرد از محیط طبیعی و بالخصوص محیط اجتماعی ـ و در محیط اجتماعی هم بالخصوص شرایط اقتصادی ـ در نظر گرفت و بعد گفت انسان اینچنین فکر می‌کند، اینچنین آرمان دارد. از نظر اینها انسانِ مجزا شده از محیط، چه محیط طبیعی چه محیط اجتماعی، وجود ندارد؛ آنچه وجود دارد انسان واقع شدۀ در محیط است و انسان آنچنان فکر می‌کند که شرایط محیط به او اجازه بدهد و در واقع [مصداق] همان [شعر است:] «در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند» منتها او می‌گوید: «آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم» آن می‌گوید: آنچه استادِ محیط گفت بگو می‌گویم، محیط طبیعی یا محیط اجتماعی. این قهراً هرگونه پایگاه مستقل و آزاد فکری و آرمانی را از بشر می‌گیرد. ما که قائل به اصالت عقل و اندیشه‌ایم، برای انسان پایگاه مستقل فکری قائل هستیم یعنی انسان یک مقامی دارد

که در آن مقام می‌تواند خود را از همهٔ شرایط آزاد کند و بعد مستقل و محیط و حاکم بر شرایط فکر کند. اما اینها چنین مقامی و چنین اصالتی را برای انسان قائل نیستند. اگر یادتان باشد در یکی از جلسات، مسئلهٔ منطق را طرح کردیم، گفتیم این سخن که ذهن انسان را به آئینه تشبیه می‌کنند یک تشبیه خوبی است، از قدیم همه تشبیه کرده‌اند، میرسید شریف هم در اول کتاب **کبری** می‌گوید: «بدان که آدمی را قوّتی است درّاکه، در وی منتقش می‌گردد صور اشیاء چنانکه در آئینه.» از این جهت وجه شبه، وجه شبه درستی است. واقعاً گویی انسان با این نیروهای ادراکی و این روزنه‌های حسی که دارد درست مثل یک آئینه‌ای است که هرچه در بیرون هست همان را منعکس می‌کند. و حتی یک وجه شبه دیگر هم در کار هست و آن این است که خصوصیات درونی آینه در خصوصیت عکس تأثیر می‌گذارد؛ یعنی اگر آینه رنگی باشد، آن صورتی هم که در آن منعکس می‌شود همان رنگ را به خودش می‌گیرد. از این جهت آینه مثل عینک است که اگر انسان عینک سیاه بزند اشیاء را سیاه می‌بیند. تا یک حدی ذهن انسان هم همین طور است یعنی اگر تحت تأثیر حالات و اوضاع مختلف قرار بگیرد جهان را آنچنان می‌بیند که خودش هست. آدم بد همه چیز را بد می‌بیند، آدم خوب همه چیز را خوب می‌بیند. مولوی می‌گوید:

گر تو باشی تنگدل از ملحمه   تنگ بینی جوّ دنیا را همه
چونکه برگردی و برگردد سرت   جمله را گردنده بیند منظرت

آدمی دور خودش که می‌چرخد سرش به اصطلاح ما به چرخ می‌آید، بعد دنیا را می‌بیند دارد می‌چرخد، در صورتی که دنیا نمی‌چرخد مغز او دوران پیدا کرده. تا این مقدارها حرف درستی است ولی یک مسئله هست که تفاوتهای فوق‌العاده حساس عالی میان آینه و ذهن وجود دارد. یک تفاوت که خیلی عمیق و قابل توجه است و به آن هم خیلی توجه شده این است که آینه فقط بیرون را در خود منعکس می‌کند، خودیاب نیست. ولی انسان، هم بیرون را می‌یابد هم خود را. اگر آینه‌ای را بخواهید که خودش را نشان بدهد باید یک آینهٔ دیگر را در مقابلش قرار بدهید ولی خود یک آینه خودش را در خودش نشان نمی‌دهد. این، مسئلهٔ خیلی عالی مهمی هم هست، مسئلهٔ علم حضوری که فوق‌العاده لطیف است، ولی الآن محل بحث ما نیست.

تفاوت دیگر این است که آینه اگر خطا بکند خودش خطایاب خودش نیست، نمی‌تواند خطای خودش را تصحیح کند، یعنی اگر آینه یک رنگ سفید را سبز نشان بدهد

قدرت اینکه حاکم بر خطای خودش باشد و خطای خودش را کشف کند در آن نیست و یکی از معجزات ذهن انسان مسئلهٔ منطق است. منطق یعنی چه؟ یعنی با یک سلسله معیارهایی که دارد، مقیاس صحیح و خطا را به دست می‌گیرد، هر منطقی، منطق دیالکتیک هم معنایش همین است. اصلاً منطق یعنی بعد از آنکه توجه شده است به اینکه ذهن انسان مانند آینه قابل خطاکردن است، انسان در این مقام برآمده که آیا معیاری هست که ذهن خطاهای خودش را با آن معیارها تصحیح کند یا نه؟ و چنین معیارهایی ذهن دارد. حال آن معیارها چه وضعی دارد؟ آیا آن معیارها هم خودشان مانند همان معانی اولیه باز می‌توانند تحت تأثیر ذهن باشند و همان خطاها را داشته باشند، و باز وضع خاص اثر می‌گذارد؟ مهم و جالب همین است: انسان که با یک سلسله معیارها خطاهای خودش را تصحیح می‌کند، آیا خود آن معیارها هم مانند همان ادراکات اوّلی آسیب‌پذیرند یا نه؟ اگر خود معیارها هم مانند همان مسائل اولیه آسیب‌پذیر باشند نقشی نمی‌توانند داشته باشند و اگر آن معیارها آسیب‌پذیر نباشند پس ما برای انسان یک مقام مستقل از شرایط محیط قائل هستیم، همهٔ شرایط عینی و ذهنی. پس این اصل که اندیشه صد درصد تحت تأثیر شرایط عینی وذهنی خودش است و فقط منعکس کنندهٔ وضع موجود خودش و شرایط عینی و ذهنی است و جز این چیزی ندارد، باطل است.

عجیب این است که اینها از یک طرف قائل می‌شوند به اینکه فکر خصلت مادی دارد. در امور مادی تغییر هیچ مانعی ندارد چون در امر مادی هیچ اطلاقی وجود ندارد. یک امر مادی هیچ مانعی ندارد که در شرایط مختلف وضع متغیری داشته باشد. مثلاً یک طلا ممکن است در این شرایط طلا باشد، اگر شرایطش را عوض کنیم وضعش بکلی تغییر کند. اینها چون دربارهٔ فکر هم مادی فکر می‌کنند، از یک طرف این حرف را می‌گویند (این حرف را شکاکان قدیم هم گفته‌اند ولی به لوازمش هم ملتزم شده‌اند؛ گفته‌اند چون اینچنین هست پس به فکر بشر اعتماد نیست، علم اصلاً چرند است، در همه چیز باید شک کرد، علم و جهل متساوی است) و از طرف دیگر به اصالت علم قائل می‌شوند و حال آنکه اصالت علم با نفی اصالت بشر امکان ندارد. اصالت بشر را نفی می‌کنند ولی برای علم اصالت قائل می‌شوند!

۲

تولید

ـ نویسندهٔ کتاب قبلاً گفت روابط تولیدی زیربنای روابط اجتماعی است که خود روابط تولیدی به وسیلهٔ قوای تولیدی تعیین می‌شود. جمله‌ای دارد، می‌گوید: «ولی این عمل بر روی طبیعت که باعث ایجاد وسائل مادی زندگی می‌گردد خود سبب می‌شود که میان افراد بشر روابطی ایجاد شود و برحسب اینکه این وسائل مادی تولید در تصرف چه کسی باشد این روابط متفاوت خواهند بود.» یعنی تعیین کنندهٔ روابط تولیدی را این می‌داند که ابزار تولید دست چه کسی باشد؛ و این یک مقدار تفاوت می‌کند با اینکه ابزار تولید چه باشد. بنابراین تعلیل دوگانه‌ای است برای روابط تولیدی.

استاد: [می‌خواهد بگوید ابزار تولید] در چه مرحله‌ای از تکامل باشد. اختیاری نیست که ما این جور کرده باشیم. اینکه روابط تولیدی چگونه باشد بستگی دارد به اینکه ابزار تولید در اختیار چه کسانی باشد. ولی اینکه ابزار تولید در اختیار چه کسانی باشد بستگی دارد به اینکه ابزار تولید در چه مرحله‌ای از تکامل باشد. ابزار تولید وقتی که در مراحل ابتدایی هست جبراً باید به همان شکلی که بوده، باشد یعنی به صورت فردی باشد کما اینکه ابزار تولید وقتی تکامل پیدا می‌کند باید به صورت جمعی اداره بشود، به عقیدهٔ اینها جبراً باید در اختیار جامعه قرار بگیرد. پس اینها با هم تنافی ندارد.

ـ اینها در تعلیل قبلی‌شان روابط تولیدی را بر روابط مالکیت مقدم می‌دانستند، می‌گفتند قوای تولیدی روابط تولیدی را تعیین می‌کند و رابطهٔ مالکیت شکل حقوقی روابط تولیدی است. اینجا آمدند مالکیت را بر روابط تولیدی مقدم دانستند.

استاد: چنین نیست. می‌گوید در دست چه کسانی باشد، ولی اینکه این مالکیت فردی باشد یا جمعی، بستگی دارد به مرحلهٔ تکامل ابزار تولید. اشکال ندارد. بین حرفهای خود آنها تناقض نیست.

ـ ولی شواهد تاریخی هست که سخن آنها درست نیست.

استاد: بهترین شاهد تاریخی‌اش زمان خود ماست. در زمان ما ابزار تولید به یک مرحله از تکامل رسیده که در همان مرحلهٔ تکامل یافته‌اش جهان حالت دوگونه‌ای دارد، یعنی در نیمی از جهان مالکیت دسته‌جمعی شده مثل قسمتهای کمونیستی، و در نیم دیگر هنوز صورت انفرادی دارد. و برعکس، در قسمتهایی از جهان هنوز ابزار تولید به این مرحله از تکامل نرسیده مالکیت اشتراکی شده و در قسمتهای دیگر که از آنها پیشتر هستند هنوز انفرادی است.

ـ یا مثلاً ویل دورانت می‌نویسد در چین باستان امپراطوری بوده که می‌خواسته مالکیت را عمومی کند.

استاد: خیلیها بوده‌اند که می‌خواسته‌اند ولی هیچ وقت عملی نشده و نمی‌توانسته عملی باشد.

ـ و عملی هم کرده.

استاد: نمی‌توانسته عملی باشد. سوسیالیسم تخیلی که اینها می‌گویند همان است؛ می‌خواهند بگویند به صورت یک آرزوی غیر منطقی در دنیا بوده است. پدر اشتراکیون

عالم افلاطون است، منتها خودش آخر از نظریه‌اش برگشت. به صورت یک طرح و یک پیشنهاد، از نظر اینها همان سوسیالیسم تخیلی است.

ـ نظریهٔ معروف مارکسیستها می‌گفت شعور اجتماعی منطبق بر شکل مادی خارجی نظام اجتماعی است. نظام اجتماعی هم ناشی از روابط تولیدی است. روابط تولیدی هم...

استاد: آن، حرف دیگری است. شما می‌خواهید بگویید که طبق منطق اینها اصلاً سوسیالیسم تخیلی نباید مطرح بشود، نباید افلاطون این سوسیالیسم را مطرح بکند، خصوصاً که خودش از طبقهٔ اشراف بوده. حتی مطرح کردنش برخلاف این اصول است. آن حرف درستی است. ولی به هرحال مطرح شده، اما تحقق پیدا نکرده. آنچه اینها در اینجا می‌گویند این است که تحقق یافتن سوسیالیسم و به مرحلهٔ عمل درآمدنش فرع بر این است که ابزار تولید به این مرحلهٔ خاص از تکامل رسیده باشد.

ـ بعد از آنکه همهٔ روابط را ناشی از روابط تولیدی می‌داند که با تغییر روابط تولیدی همه روبناها از قبیل روابط سیاسی، دولت، مذهب و حقوق تغییر می‌کند...

ـ ... روابط ناسازگار به جهت عوض شدن ابزار تولید عوض می‌شود ولی علوم که این طور نیستند، در اثر تکامل ابزار تولید علوم تکامل پیدا می‌کنند اما بعضی از روابط دیگر هستند که دگرگون می‌شوند یعنی واژگونه می‌شوند. شما مدرکی دارید که اینها گفته‌اند که اگر یک دوره عوض بشود و ابزار تولید عوض بشود علوم هم واژگون می‌شود، علوم و حقایق علمی به طور کلی عوض می‌شود؟

استاد: باید این جور باشد. شما وقتی که کلمهٔ زیربنا و روبنا را آوردید اصلاً آیا امکان دارد که زیربنا تغییر کند، متحول بشود و روبنا ثابت بماند؟

ـ مثل یک ساختمان که پایه‌ها خراب شود و طبقات باقی بماند (خندهٔ حضار).

استاد: حرف ایشان حرف خوبی است و امثال راسل این ایراد را به اینها گرفته‌اند و ایرادشان درست هم هست. ریشهٔ این مطلب این است: برخی مسائل برای انسان جنبهٔ فرضیه دارد: یک فرضیه‌هایی انسان در بعضی زمینه‌ها دارد یعنی مستند به یک منطق نیست، مثل عرفیاتی که مردم دارند، یک سنتی را می‌پذیرند: فلان چیز این جور باشد خوب است آن جور باشد خوب نیست، آدابی که در میان مردم وجود دارد، و حتی فرضیه‌های فلسفی که دربارهٔ جهان و خلقت و امثال اینها دارند. اینها هیچ مبنا و ریشهٔ منطقی ندارد. در واقع می‌شود گفت که انعکاس یک سلسله آرزوها در انسان است که به این صورت درآمده. در این جور موارد هیچ مانعی ندارد که انسان بگوید اینها بنا بر یک سلسله مصالح ـ که همه ناشی از وضع روابط تولیدی است ـ به وجود می‌آیند، خود آن مصالح که دگرگون می‌شود اینها هم دگرگون می‌شوند. مثل خود قانون. قانون یک امر قراردادی و موضوعه است. قانون بر اساس یک سلسله مصالح وضع می‌شود ولی خود مصالح تغییر می‌کند، وقتی تغییر کرد خود قانون هم تغییر می‌کند. اصولیین هم می‌گویند که نسبت احکام و قوانین با مصالح نسبت معلول است به علت. تا این مصالح هست معلولش هم که حکم است هست. مصلحتش که منتفی شد حکم هم خود به خود منتفی می‌شود. ولی علم یک ریشه‌ای دارد که به جای دیگری وابسته است. از این جهت است که از این حالت روبنایی یعنی از این تبعیت محض خارج می‌شود (آن تبعیت محض را روبنایی نامیده‌اند)، برای اینکه علم یا مستند به آزمایشهای بشر است یا مستند به استدلالهای قیاسی بشر. آن اگر دگرگون بشود دگرگون کنندهٔ [علم است.] مثلاً ممکن است که آزمایشهای بشر تکامل پیدا کند، آزمایش جدیدی صورت بگیرد و آن را تغییر بدهد؛ یا یک مغز قوی پیدا بشود استدلالهای گذشته را رد کند و یک استدلال جدید به جای آن بیاورد. این هیچ بستگی به تغییر ابزار تولید ندارد، خواه ابزار تولید ثابت باشد یا تغییر کند.

عکس قضیه: ممکن است ابزار تولید عوض بشود و تغییر بکند ولی تجربهٔ بشر دربارهٔ یک موضوع همان باشد که در سابق بوده. علم به منطق بستگی دارد. علم خودش ریشه‌ای در منطق بشر دارد. منطق بشر تحت تأثیر [ابزار تولید و اموری مانند] مَرکب

[نیست.] مثلاً قبلاً ما در مسائل ریاضی وقتی دربارهٔ دایره یا مثلث یـا مـربع اسـتدلال می‌کردیم یک جور فکر می‌کردیم ولی این متعلق به وقتی بود که الاغ سوار می‌شدیم، تا این عوض شد و تبدیل به هواپیما گردید یکمرتبه طرز تفکر ما دربارهٔ مسـائل ریـاضی عوض شود. نه، طرز تفکر به اینها عوض نمی‌شود.

ـ اینها برای علوم زیربنای اقتصادی را مطرح می‌کنند و می‌گویند انگیزهٔ اقتصادی هدف است برای پیشرفت علوم، نه تغییر ابزار تولید را.

استاد: خیر، انگیزهٔ اقتصادی که همیشه هست. ابزار تولید در هر وضعی باشد روابط تولیدی خاصی را ایجاب می‌کند. ابزار تولید که تغییر کرد جبراً به دنبال خود روابط تولیدی را تغییر می‌دهد. روابط تولیدی که تغییر کرد تمام شئون دیگر باید عوض شود. این حرف در باب فلسفه‌ها ممکن است درست باشد چون ممکن است بگویند اغلب فلسفه‌ها یک سلسله فرضیه‌هاست، این فرضیه‌ها در هر زمانی متناسب با وضع زندگی آن مردم است، وضع زندگی عوض شود فرضیه‌های فلسفی هم عوض می‌شود. ولی در باب علوم قطعاً چنین حرفی را نمی‌شود گفت. در باب فلسفه‌هایی هم که ریشه‌های منطقی محکمی دارد چنین حرفی را نمی‌شود زد.

ایدئولوژی و جهان‌بینی

مطلب دیگری که اینجا یک نوع خدشه و مناقشه‌ای شاید در اصطلاح می‌شود در آن کرد و به هر حال مطلب مفیدی است این است؛ می‌گوید:

ایدئولوژی عبارت از جهان‌بینی موجود در بین مردم در هریک از مراحل تاریخی است. بدین جهت ایدئولوژی اعم از بدیهیات و عقاید و مذاهب و عادات و امثال آنها می‌باشد.

ایدئولوژی را نمی‌شود با جهان‌بینی یک چیز دانست؛ جـهان‌بینی یک چـیز است، ایدئولوژی چیز دیگری است. یا حداکثر بـاید بگـوییم جـهان‌بینی زیـربنای فکـری هـر ایدئولوژی است. انسان یک نگرش به هستی دارد که هستی را به گونه‌ای تفسیر می‌کند.

این را می‌گویند جهان‌بینی. ریشهٔ این نگرش و تـفسیر از هسـتی گـاهی مـذهب است، می‌گوییم جهان‌بینی مذهبی. ممکن است فلسفه بـاشد، مـی‌گوییم جـهان‌بینی فـلسفی. ممکن است به قول اینها علوم باشد، می‌گوییم جهان‌بینی علمی. جهان‌بینی یعنی آن نوع خاص از نگرش به هستی و نوع خاص تفسیر از هستی، که قـهراً خـیلی هـم مـختلف می‌شود: جهان‌بینی مادی نوعی تفسیر از هستی است و جهان‌بینی الهی نوع دیگر تفسیر از هستی است.

انسان دارای دو جنبه است. اینکه از قدیم هم گفته‌انـد حکـمت نـظری و حکـمت عملی، همین است. قدما می‌گفتند نـفس انسـان دارای دو وجـهه است: یک وجـهه بـه اصطلاح رو به بالا دارد که از آن وجهه و چهره می‌خواهد جهان را ببیند آنچنان که هست، یعنی جهان‌بینی. یک وجههٔ دیگر دارد و آن این است که می‌خواهد خود را یا جـهان را آنچنان که می‌خواهد، بسازد. اخلاق یعنی یک نوع دستگاه ایده برای انسان که من باید فرداً چگونه باشم، جامعهٔ من باید چگونه باشد. انسان با یک چشم هستی را می‌بیند و تفسیر می‌کند، با چشم دیگر طرح برای خودش و برای جامعه‌اش می‌ریزد که جـامعه را اینچنین بسازد. تفکرش در نوع اول از قبیل جملهٔ خبریه است: جـهان ایـنچنین است، جهان آنچنان است. خدا هست، خدا نیست. قیامت هست، قیامت نیست. من یک موجود صد درصد مادی هستم، من مادی نیستم. جمله‌هایی که در جهان‌بینی وجود دارد همه جمله‌های خبریه است.

ولی انسان در آن دید دیگر و در آن جبههٔ دیگر همیشه (هـیچ وقت فـارغ از ایـن نیست) می‌گوید بسیار خوب، جهان اینچنین است حالا من باید چگونه باشم؟ امر است: باید من چنین باشم، باید چنان باشم. یک وقت می‌گوید که من باید دم غنیمت شـمار باشم. همیشه ایدئولوژی بر روی جهان‌بینی استوار است. چون جهان هیچ در هیچ است و در جهان هیچ حساب و کتابی نیست پس من باید دم غنیمت شمار باشم، از دم استفاده کنم. ولی آن دیگری می‌گوید نه، چون در جهان حساب و کتاب است و هیچ چیزی در جهان هدر نمی‌رود و گم نمی‌شود پس من باید خودم را فلان‌گونه تنظیم بکنم؛ حالا یا خودم را، می‌شود اخلاق؛ خانواده و عائله‌ام را، می‌شود تدبیر منزل؛ جامعه‌ام را، مـی‌شود طرح اجتماعی. آنگاه طرح اجتماعی انسان چون جامعه به بخشهای متعدد تقسیم می‌شود [به بخشهای متعدد تقسیم می‌گردد.] من باید چگونه باشم، جامعه باید چگونه باشد؟ در جامعه تعلیم و تربیت هست، طرح من دربارهٔ تعلیم و تربیت چگونه باید باشد. در جامعه

روابط اقتصادی هست، روابط اقتصادی چگونه باید باشد. در جامعه مسائل قضایی و روابط قضایی هست، اصول قضایی چگونه باید باشد. در جامعه نظام سیاسی و حکومتی هست پس حکومت در جامعه چگونه باید باشد. آنگاه هرکدام از اینها مثلاً تعلیم و تربیت [بخشهای مختلفی دارد.] مثلاً کودک در کودکستان، در خانه چگونه باید تربیت بشود. دورۀ دبستان، دبیرستان، دانشگاه، تأسیسات تعلیم و تربیتی جامعه چگونه باید باشد. همین‌طور نظام قضایی، نظام سیاسی، نظام اقتصادی و نظام دینی جامعه. آنگاه ایدئولوژی می‌شود یک دستگاه خیلی طویل و عریض و عمیق که شامل اخلاق، تعلیم و تربیت، اصول اقتصادی، اصول قضایی، تربیت دینی، اصول سیاسی و غیره می‌شود. ولی همۀ اینها از یک جهان‌بینی ریشه می‌گیرد. ایدئولوژی، یعنی آنچه من فکر می‌کنم باید باشد، مبتنی بر جهان‌بینی است، مبتنی بر آنچه که من فکر می‌کنم هستی آن‌گونه است.

در اینجا نویسندۀ کتاب، ایدئولوژی را به جهان‌بینی تعریف کرده است. ایدئولوژی را به جهان‌بینی تعریف کردن غلط است. مگر اینکه بگوییم مترجم اشتباهی کرده. به هر حال ممکن است کسی اصطلاح بکند، بگوید که ایدئولوژی یعنی دستگاه فکر، مجموع جهان‌بینی، یعنی هست‌ها، [و نیز چگونه بایدها.] نگرش من به هستی که چگونه هست و نگرش من دربارۀ خودم و جامعه که چگونه باشد همه را یکجا می‌گویم ایدئولوژی. در این صورت جهان‌بینی می‌شود بخشی از ایدئولوژی، یعنی آن زیربنای فکری و تفسیری جهان برای ایدئولوژی. اما اینکه بگوییم ایدئولوژی یعنی جهان‌بینی، حرف غلطی است.

ـ آیا علم را هم ما تحلیل طبقاتی می‌کنیم یا نه؟ می‌گویند علم در جامعۀ سرمایه‌داری یک ابزار است برای ابقای حاکمیت و شرایط موجود طبقۀ مرفه. در این صورت علم هم مانند سایر نهادها می‌شود روبنا و قابل تغییر و تابع زیربنا که روابط تولیدی باشد.

استاد: البته معلوم است که این حرف به این شکل حرف خیلی بی‌اساسی است. علم دو جنبه دارد: یک جنبه خود علم، یک جنبه استفاده‌ای که بشر از علم می‌کند. بدون شک در علوم دقیقه (به قول خود اینها) مثلاً ریاضیات، فیزیک، شیمی، علومی که تحت آزمایش دقیق درمی‌آید، هیچ وقت نمی‌تواند وضع اجتماعی تأثیری در کیفیت استنباط داشته باشد. مثلاً اگر در یک کشور سرمایه‌داری و یک کشور سوسیالیستی با یک مرحله از

پیشرفتگی علم راجع به علل سرطان مطالعه می‌شود، چنین نیست که جبراً اینها دو استنباط مختلف در این موضوع پیدا کنند یعنی او طرز تفکر سرمایه‌داری‌اش واقعاً به یک نتیجه برسد و آن دیگری طرز تفکر سوسیالیستی‌اش به نتیجهٔ دیگری برسد. شنیدم در زمان استالین یکی از دانشمندان شوروی یک چنین ادعای پوچی کرد که من براساس منطق دیالکتیک خاصیت چیزی را کشف می‌کنم (یک مسئلهٔ نظری را به این‌گونه مسائل مرتبط کرد). مدتی استالین را به همین قضیه سرگرم کرد و او را دوشید. بعد از مرگ استالین او را به زندان انداختند و یک آدم شیاد از آب درآمد.

در این جور مسائل واقعیت هم نشان می‌دهد که هیچ‌گاه این طور نیست. آیا فیزیک سرمایه‌داری با فیزیک سوسیالیستی دوتا فیزیک است؟ همان‌طور که فلسفهٔ زندگیشان یعنی ایدئولوژیشان دو نوع فلسفهٔ زندگی هست آیا فیزیکشان دو نوع فیزیک است؟ ریاضیاتشان دوگونه ریاضیات است؟ دو جور فکر می‌کنند؟ آنها دربارهٔ مسائل ریاضی یک جور فکر می‌کنند اینها جور دیگری فکر می‌کنند؟ این طور نیست. یا در مسائل قضایی دوجور فکر می‌کنند؟ نه، یک جور فکر می‌کنند. بله، در طرز استفاده کردن ممکن است مختلف باشند. آنها یک هدف دارند، اینها هدف دیگر. علم برای آنها ابزار است، برای اینها هم ابزار است. همین‌طور که اگر دو اتومبیلی که یک نوع ساخت داشته باشند یکی را در اختیار رژیم سرمایه‌داری قرار بدهید آن را وسیله برای هدفهای خودش قرار می‌دهد و دیگری را در اختیار رژیم سوسیالیستی، یک نفر سوسیالیست برای هدفهای خودش استفاده می‌کند، علم هم ـ نه مرحلهٔ کشف حقیقت، بلکه آنجا که به ثبوت رسید و مرحلهٔ استفاده از آن به عنوان یک ابزار ـ البته فرق می‌کند. هرکسی از هر ابزاری برای هدف و مقصد خودش استفاده می‌کند. ولی کسی هرگز نمی‌تواند علم را به حسب مقصد خودش عوض کند و تغییر بدهد. علم تغییرپذیر نیست.

کار تبلیغاتی غیر از کار علمی است

ـ اگر واقعیت را بخواهیم در نظر بگیریم باید علم را از راه علم‌نماها و از تحقیقات به ظاهر علمی جدا کنیم چون همین الآن عین همین عمل را خود مارکسیستها انجام می‌دهند. مثلاً تحقیقاتی که اینها دربارهٔ علم روان‌شناسی یا دربارهٔ تکامل و تاریخ می‌کنند اهدافش مشخص است.

استاد: نه، آن یک کار تبلیغاتی است. اصطلاح شیرینی را شخصی به کار می‌برد، علم ادبی را می‌گفت علوم چرک‌تاب، که هر رنگی انسان به آن بزند تحمل می‌کند. بعضی پارچه‌ها چرک‌تاب نیستند، یک لکه کوچکی که رویش باشد پیداست. علوم دقیقه چرک‌تاب نیستند. اگر انسان بخواهد چیزی غیر از آنچه که منطق اقتضا می‌کند بـه آن اضافه کند مثل پارچهٔ سفیدی که یک ذره لکه رویش پیدا شود خودش را نشان می‌دهد. ولی یک علومی هست که روشنی آنها را ندارد، به یک پارچهٔ مشکی می‌ماند که انسان دوسال می‌پوشد، یقه‌اش آنقدر چرک می‌گیرد که اگر بخواهند بشویند یک تشت را کثیف می‌کند، اما نشان نمی‌دهد که چرک شده. حال تاریخ را یک کسی مطابق میل خودش تفسیر می‌کند (اینها شیادی است)، کیست که بعد برود و شواهد دیگری را از این طرف پیدا کند؟ می‌گویند فلان حادثهٔ تاریخی که واقع شد به این علت بود. مردم هم اینها را می‌خوانند. حال یک کسی باید برود تاریخ را زیر و رو کند شواهد دیگر بیاورد و بگوید اینها دروغ و شیادی است. علم دو گونه نیست. علم یک گونه است. گاهی اینها علم نیست. همین طور یک فرضیاتی در یک زمینه‌هایی می‌دهند و می‌روند، بدون دلیل. خود حرفهای اینها در همین جا، وقتی انسان خوب دقت کند می‌بیند همهٔ اینها فرضیه است و بدون یک دلیل حسابی. وقتی انسان **عرفان و اصول مادی** دکتر ارانی را می‌خواند می‌بیند از اول تا آخرش دنیا را مطابق میل خودش شرح و تفسیر کرده است. هرجور دل خودش خواسته همان را گفته است. مثل اینهایی که می‌خواهند حافظ یا خیام را مطابق میل خودشان تفسیر کنند. انسان بخواهد مطابق میل خودش تفسیر کند خیلی ساده است. یک جمله را در نظر می‌گیرد، بعد دنبال همان جمله را می‌گیرد و می‌رود، این جمله را هم از کل خودش جدا می‌کند، بعد هر طور خودش خواست اظهارنظر می‌کند.

می‌گویند صادق هدایت راجع به خیام کتابی نوشته است. گویا نظامی عروضی یک جملهٔ مبهمی دربارهٔ خیام گفته است. کتابی که نظامی عروضی در تاریخ دارد از نظر ادبی معتبر است ولی از نظر تاریخی کتاب بی‌اعتباری است. همین امروزیها معتقد به بی‌اعتبار بودنش هستند. راجع به حج رفتن خیام یک جمله‌ای آنهم دو پهلو نوشته که آن جملهٔ دو پهلو می‌رساند که خیام در زمان خودش مورد حمله و تکفیر قرار گرفت و رفت مکه و برگشت و بعد از آنکه آمد دیگر زبان بست. از این کلمه فهمیده می‌شود که حج خیام از روی صمیمیت و عقیده نبوده و به خاطر ترس مردم بوده است. همین یک جمله‌ای که یک مورخ گفته، انگار تمام آنچه دربارهٔ خیام گفته‌اند همین یک جمله بوده است. آن وقت

ببینید چه خیامی اینجا درست می‌شود! در صورتی که اگر انسان باید به تاریخ مراجعه کند، باید همهٔ آنچه را که تاریخ دربارهٔ خیام گفته است ببیند. دهها جملهٔ دیگر در تاریخ وجود دارد همه بر ضد این جمله، دیگر کسی به آن کار ندارد. همان جمله را می‌آورد، تا آخرش هم بحث می‌کند، هر جور هم که دل خودش بخواهد قضیه را تفسیر می‌کند. آنها این جورند.

ـ بعد از آن بحثی که در مورد طبقات داشت و اینکه این افکار و ایدئولوژی و جهان‌بینی همه از همان روابط تولیدی طبقاتی جامعه ناشی می‌شود، جمله‌ای نقل کرده است: «اگر از اول تاریخ بشر دقت شود ایدئولوژی عبارت بوده است از عقاید راجع به حیوانات وحشی و چشم‌زخم آنها در دوره‌ای که شکار حیوانات وحشی وسیلهٔ عمدهٔ تولید بوده، و بعداً عقاید موهوم راجع به زمین و فلاحت مثل تعلیمات زردشت در دورهٔ کشاورزی بدوی، و بالاخره عقاید بدیهی و مسلّم تفوق اربابهای فئودال بر سروها که از بدیهیات اولیه به شمار می‌رفت.» اینجا یک نکتهٔ دقیقی به نظر می‌آید و آن نکته این است که یک موقع هست ـ مثل بحثی که قبلاً داشتیم ـ می‌خواهیم عقاید و افکار را تعلیل مادی بکنیم، یعنی برای افکار ریشه‌های مادی در جهان ماده پیدا کنیم، مثلاً انگیزهٔ اقتصادی، این طور می‌خواهیم تعلیل کنیم. و یک موقع هست می‌خواهیم تعلیل طبقاتی بکنیم یعنی روابط حقوقی، فکری، جهان‌بینی و غیره را به روابط تولیدی برگردانیم که روابط تولیدی بالا گفت که دو طبقهٔ مجزا هستند با خواستهای متفاوت، و منطبق با این خواستها آرمان و ایدئولوژی پیدا می‌کنند. حال اگر این طور است اینها را چگونه می‌شود تعلیل طبقاتی کرد؟ مسائل مربوط به چشم‌زخم، زمین و فلاحت، تفوق اربابهای فئودال بر سروها. دوتای اول شاید جوابش مشکلتر باشد. تعلیل طبقاتی ایجاد این عقیده چیست؟ ایجاد این عقیده به چه عامل طبقاتی برمی‌گردد؟

استاد: آن را به شما جواب می‌دهند، برای اینکه آن دوره دورهٔ اشتراک است، طبقه متعلق به بعد است. آن دوره هنوز دورهٔ اشتراک اولیه است و چون مالکیت به وجود نیامده

طبقات وجود ندارد. ولی به هرحال ریشهٔ اقتصادی دارد. دربارهٔ زمین و فلاحت، او مقصودش این است که مثلاً زردشت تعلق دارد به اوایل دوره‌ای که بشر از شکار به کشاورزی رسید و از زمین استفاده می‌برده و ثروت اضافی به وجود می‌آورده است. آن وقت ما می‌بینیم در تعلیمات زردشت خیلی به مقدس بودن زمین و مقدس بودن گاو توجه شده است. گاو در تعلیمات زردشت خیلی مقدس است. می‌دانید که حتی به ادرار گاو تبرک می‌جستند، گاو نر بالخصوص، برای اینکه گاو نر وسیلهٔ کشاورزی بوده است. چون وسیلهٔ کشاورزی بوده یک عقیدهٔ دینی متناسب با همین وضع اقتصادی به وجود آمده است. یا می‌بینیم عوامل طبیعت به خیر و شر تقسیم می‌شده؛ ابر و باران و زمینهای کشاورزی همه مقدس‌اند و مخلوق سپنت منئو، و اما زمینهای قفر لایُزرع و دشتهای قفری که به هیچ درد زندگی نمی‌خورد مخلوق اهریمن (انگره منئو) هستند و اساساً نباید اینها وجود داشته باشند. پس ما می‌بینیم براساس این وسیلهٔ تولید که در آن وقت زمین بوده یک سلسله عقاید مذهبی پیدا شده است. این عقاید مذهبی دربارهٔ تقدس قسمتهایی از زمین و نامقدس بودن قسمتهای دیگر، نمایانگر وضع اجتماعی آن مردم است.

ـ این درست است در موقعی که ما بخواهیم افکار را با عوامل مادی محیط تعلیل بکنیم اما صحبت تعلیل طبقاتی است.

استاد: شاید در اینجا به جنبهٔ طبقاتی تعلیمات زردشت توجه نداشته باشد. شما این را باید پیدا کنید که در تعلیمات زردشت جنبه‌های طبقاتی وجود دارد. البته اینجا اسم نبرده ولی اتفاقاً همین جور هست یعنی در تعلیمات زردشت بالخصوص [این جنبه وجود دارد.] اصلاً چیزی که از نظر استنباط مثلاً فلسفی ـ قطع‌نظر از جنبه‌های تاریخی و متون مذهبی ـ پیغمبری زردشت را اندکی مورد شک قرار می‌دهد همین مسئله است که زردشت در میان کسانی که مدعی پیغمبری بوده‌اند یگانه کسی است که به طبقهٔ اشراف و اعیان گرایش داشته است. مثلاً آن قداستی که برای پادشاه در متن دین زردشت هست در هیچ دین دیگری وجود ندارد، بلکه در ادیان دیگر بیشتر درگیری است میان آن پیغمبر و حاکم زمان خودش، ولی در [دین] زردشت تقدیس و قداست است. الآن هم برای زردشتیها این مسائل جزء تعلیمات و مقدسات دینشان است.

نقش تبلیغ

ـ بحث بعدی این است که مگر ما نگفتیم تعلیل طبقاتی یعنی اینکه هر طبقه‌ای متناسب با منافع خودش در روابط تولیدی، برخی آرمانها و ایدئولوژیها به صورت جبری و متعین برایش پیدا می‌شود، پس اگر...

استاد: و اگر از بین رفتند آنها هم از بین می‌رود، شما می‌گویید پس چرا تعلیمات زردشتی در دنیا از بین نرفته و باقی مانده است؟

ـ این یک مطلب، مطلب دوم اینکه افکار زردشت متناسب با خواستها و منافع طبقهٔ مالک است؛ با این جبر مادی، جبراً نباید در طبقهٔ مقابل نفوذی داشته باشد چون این یک آرمان مربوط به طبقهٔ مالک است.

استاد: ولی نفوذ روبنایی که دارد.

ـ پس آرمان خود طبقهٔ محروم چه می‌شود؟

استاد: این از نظر آنها نقش روبنایی دارد. نقش روبنایی مذهب به عقیدهٔ اینها همان تخدیر کردن طبقهٔ محروم است. در واقع می‌خواهد آرمانش را از او بگیرد، نه اینکه به او آرمان بدهد؛ او را از آرمانهای واقعی (به عقیدهٔ اینها مادی) منصرف کند و بعد یک کانالی بزند به آرمانهای معنوی و اخروی؛ آرمانهای مادی‌اش را تبدیل به آرمانهای اخروی کند برای اینکه دنبال آرمانهای مادی نرود. بنابراین آرمانهای اخروی همان آرمانهای مادیِ تبدیل یافته است.

ـ این خلاف حرفهای قبلی است؛ یعنی خود همین، قبول نفس عمل تخدیر است و قبول این تأثیر روبنایی عبارت است از قبول جنگ با ضرورتهای جبری مادی طبیعی انسان، یعنی ضرورت جبریِ خواست من، طبقهٔ من. اصلاً موجودیت من به عنوان یک انسان یک ضرورتهایی را ایجاب می‌کند، چطور ممکن است افکار من که متأخر بر وجود اجتماعی من است

بیاید و تأثیر در آن اصل و ضرورت داشته باشد.

استاد: جواب می‌دهند که به طور موقت ممکن است، به طور دائم نه. به حسب نظر اینها جبر تاریخ این عوامل تخدیر را از بین می‌برد. اینها تأخیرانداز هستند ولی از بین‌برنده به طور نهایی نیستند. بنابراین در نهایت امر اینها از بین می‌رود، یعنی آن طبقهٔ محروم جبراً روشنفکر هم خواهد شد. حرف شما این است که این عقیده باید فقط در مردمی که به نفع آنها هست رسوخ کند نه در مردمی که به ضرر آنهاست. اینها این را این جور توجیه می‌کنند، می‌گویند در مردمی که به نفع آنهاست به صورت یک عقیدهٔ واقعی در می‌آید و لهذا در آنها «با شیر اندرون شد و با جان بدر رود» و فقط با از بین رفتن خود آنهاست که این عقیده هم از بین می‌رود. ولی در آن طبقهٔ آنتی‌تزِ این طبقه این به صورت یک امر تخدیری موقتاً اثر می‌گذارد ولی او جبراً روشنفکر می‌شود، بعد که جبراً روشنفکر شد این عقیده را از خودش طرد می‌کند و آن گروهِ دیگر را هم که در این عقیده هستند از بین می‌برد. اینها این جور فکر می‌کنند.

ـ بله، این را که اینها می‌گویند؛ من می‌خواهم ببینم که از نظر منطقی آیا این حرف درست است یا نه؟

استاد: یعنی چرا از اول این را قبول می‌کنند؟

ـ چرا قبول می‌کنند؟ یعنی اینکه دیر و زود دارد سوخت و سوز ندارد، این دیر و زود بودن است. اینکه موقت است، جواب منطقی این حرف نیست. اگر قرار است یک ضرورت جبری وجود داشته باشد اصلاً نباید پذیرشی وجود داشته باشد. مثلاً این موقت ده سال است، در طول این ده سال چرا یک چیزی که اصلاً با ضرورت واقعی مادی جبری طبیعی من متناقض است اصلاً مورد پذیرش اجتماع قرار می‌گیرد؟

استاد: این را جواب می‌دهند. هر عقیده‌ای که پیدا می‌شود، در ابتدایی که پیدا می‌شود باید هم پیدا بشود، یعنی از اولی که پیدا می‌شود بر ضد تکامل نیست، هر

عقیده‌ای، حتی عقاید مذهبی. اینها که ضد مذهب هستند [چنین می‌گویند.] هر هنری، هر فلسفه‌ای، هر مذهبی، هر فکری در ابتدای تکوّن خودش وجودش مفید و ضروری است یعنی ابتدای تکوّنش مقارن است با یک زیربنا، با یک ابزار تولیدی که با آن ابزار تولید اصلاً باید هم این جور فکر کرد. یعنی این ابزار تولید یک روابط تولیدی را اقتضا می‌کند و این روابط تولیدی یک روبنای حقوقی، فکری، مذهبی، اخلاقی را ایجاب می‌کند که باید هم همان باشد. پس آن پذیرش ابتدایی‌اش طبیعی است.

ـ برای کدام طبقات؟

استاد: برای همهٔ طبقات، حتی طبقهٔ روشنفکر. مسئلهٔ تز و آنتی‌تز است. جامعه در یک مرحله‌ای ـ حال یک مرحلهٔ خاصی را در نظر بگیرید ـ تغییر کمّی‌اش تبدیل به تغییر کیفی می‌شود، یک جامعهٔ نو به وجود می‌آید، مثلاً بگوییم جامعهٔ بورژوازی. این جامعهٔ نو با یک زیربنا و با روبناهایی به وجود می‌آید. این روبناها عبارت است از یک سلسله فکرهای خاصی که در این زمان برای همه روشنفکرانه است. اما از طرف دیگر ابزار تولید که زیربناست شروع می‌کند به رشد کردن ولی روبنا هنوز به وضع سابق است. تضادی میان زیربنا و روبنا پیدا می‌شود. این تضاد به این شکل است که زیربنا اقتضا می‌کند روابط تولیدی جدیدی و یک روبنای حقوقی جدیدی که اینها در حد قوّه در آن موجود است. بالفعل ما یک روابط تولید حاضری داریم و یک روبنای حقوقی حاضری. آن وقت تغییر روابط تولید اقتضا می‌کند که در درون جامعه هم ضد جدید رشد کند. این ضد که از بطن این رشد کرد از اولی که رشد می‌کند فکرش متناسب با این ابزار جدید است و ضد آن ابزار قدیم. جامعه در ابتدا که قبول کرده، طبیعی بوده است. ولی حالا که این طور شده جامعه تقسیم می‌شود به دو طبقه: طبقهٔ وابسته به ابزار تولیدی کهن که کوشش می‌کند همان وضع روبنایی قدیم را حفظ کند چون منافعش در این است، و طبقهٔ وابسته به ابزار جدید که کوشش می‌کند روبنای قدیم را از بین ببرد. حال آن طبقهٔ وابسته به ابزار قدیم که کوشش می‌کند این روبنا را نگه دارد می‌خواهد این روبنا را حتی در میان طبقهٔ جدید هم نگه دارد. تبلیغ می‌کند. این مقدار را قبول دارند که بشر تحت تأثیر تبلیغ و تلقین قرار می‌گیرد. کوشش می‌کند که این طبقهٔ جدید را هم تحت تأثیر تبلیغ و تلقین قرار بدهد. موقتاً ممکن است که او را کمی از عمل باز بدارد. موقتاً در او اثر می‌گذارد مثل هر امر

تخدیری که اثر می‌گذارد. ولی او به طبع خودش بعدها رد خواهد کرد و طرفدار همان روبنای جدید می‌شود و آن را از بین می‌برد. مثل همان تخم‌مرغ است که مثال می‌زنند. تخم‌مرغ الآن که از یک مرغ به وجود آمده همه چیزش با همدیگر سازگار است، ناسازگاری نیست چون یک امر جدید است. ولی وقتی که شما آن را در زیر مرغ می‌گذارید تدریجاً شروع می‌کند نطفهٔ یک جوجه در او به وجود آمدن. آن وقت تخم‌مرغ دارای دو وضع می‌شود: یک وضع، آن درونی است که دارد جوجه در آن تکوّن پیدا می‌کند و جوجه فضای جدید می‌خواهد. و یک وضع، وضع قدیم که این تخم‌مرغ بوده، سفید بوده، رویش هم یک قشر نسبتاً سختی که همان پوستهٔ تخم‌مرغ باشد و آن پرده‌ای که به آن چسبیده وجود دارد. حال این قشر قدیم که متناسب با وضع قدیم است باز هم می‌خواهد خودش را حفظ کند، خودش که خودش را رها نمی‌کند. ولی جوجه که از درونش رشد می‌کند می‌خواهد این را درهم بشکند. آن وقت یک جنگ میان وضع قدیم و وضع جدید به وجود می‌آید، ولی در نهایت امر آن جوجه که وضع جدید است پیروز می‌شود، بالاخره نوک خواهد زد. رشد می‌کند، وقتی رشد کرد خود به خود این دیواره‌ها را درهم می‌شکند و از آن بیرون می‌آید و آن را به صورت تفاله دور می‌ریزد.

پس تأثیر یک عقیده این است که در ابتدا آن عقیده در جامعه به صورت یک امر طبیعی به وجود می‌آید و باید هم به وجود بیاید چون متناسب با ابزار جدید است، همان ابزاری که در آن شرایط به وجود آمده. بعد ابزار که عوض می‌شود یک نطفهٔ جدیدی در درون جامعه رشد می‌کند. ولی این نطفه در درون جامعه رشد می‌کند، روی جامعه همانی است که بوده. آن وقت این نطفهٔ جدید اقتضائات جدید دارد به همان شکلی که عرض کردم. آنگاه طبقهٔ جدید به وجود می‌آورد. طبقهٔ جدید طرفدار وضع جدید است. آن وقت این تأثیر روبنایی که می‌گویند، تضاد الآن میان زیربنا و روبنا واقع شده، این مقدار را بعدها قبول کرده‌اند که در عین حال می‌تواند این روبناهای کهنه طبقهٔ جدید را به طور موقت تحت تأثیر تلقین و تبلیغ خودش به طور یک امر غیرطبیعی و قسری قرار بدهد و لذا برای تبلیغ نقش قائلند. این مسئله را گویا در کتاب **مارکس و مارکسیسم** خواندیم. سخن جالبی از هگل نقل کرد راجع به این مطلب: با اینکه حرکت تاریخ جبری است پس تبلیغ چه نقشی دارد، تبلیغ مثبت...

ـ یعنی نقش روشنفکر

استاد: نقش روشنفکر. اگر حرکت تاریخ جبری است پس من چه تبلیغ بکنم چه تبلیغ نکنم او کار خودش را انجام می‌دهد. خیلی تعبیر خوبی بود که نه، در عین حال روشنفکر می‌تواند با کار خودش جریان طبیعی را تسریع کند. به همین دلیل که تبلیغ که یک کار روبنایی است می‌تواند تسریعی در کار زیربنایی انجام بدهد می‌تواند بُطئی هم در آن به وجود بیاورد یعنی کاری بکند که آن را به تأخیر بیندازد ولی سرنوشت محتوم، قطعی است. یک سرنوشت قطعی ما اینجا داریم، کار ما فقط این است که می‌توانیم آن را جلو یا عقب بیندازیم. این مقدارها برای بشر نقش قائل هستند.

پیدایش مذهب

ـ بعد باز توضیحاتی داده دربارهٔ همین ایدئولوژیها که الآن مورد بحث بود. مثلاً در مورد مذهب مثال زده که ایدئولوژیهایی که ایجاد شده، از نتایج مناسبات طبقاتی بوده و طبقهٔ حاکم ایجاد کرده برای نگه داشتن وضع موجود: «این تأسیسات مثلاً شامل کلیساها و مساجد و برای نشر عقاید مذهبی که اصل آن در همهٔ مذاهب ایمان به معاد است می‌باشد. عقیدهٔ معاد ناشی از یک مناسبات مخصوص اجتماعی مبنی بر تقسیم طبقاتی و آقایی و بندگی است.» بعد حتی مثالی هم زده، در حالی که اگر می‌خواهد صحبت بندگی و آقایی را بکند چنانچه توحید و عبادت و اینها را بگوید مناسبتر است. «به قسمی که می‌دانیم خود تقسیم طبقاتی ناشی از یک مرحلهٔ تکاملی ابزار تولیدی می‌باشد؛ یعنی در آخرین تحلیل، عقیدهٔ معاد نتیجهٔ خصلت قوای تولیدی است.»

استاد: در تأیید نظر شما ممکن است به بیان اینها این ایراد وارد باشد. اینها گاهی مثلاً در باب مذهب این حرف را می‌گویند که مذهب اختراع طبقهٔ حاکمه است. معنای این مطلب این می‌شود که پس از آنکه تضاد میان دو طبقه به وجود آمد طبقهٔ حاکمه برای اینکه وضع خودش را حفظ کند در آن حال مذهب را خلق و ایجاد کرده و بنابراین مذهب هیچ نقش مثبت در هیچ شرایطی ندارد.

ـ یعنی مولود طبیعی و جبری واقعیات نیست.

استاد: بله، بلکه فقط و فقط مولود طبقۀ حاکمه است، طبقۀ حاکمه بعد از آنکه در مقابل طبقۀ محکوم و در شرایط مبارزه با طبقۀ محکوم قرار گرفت، برای حفظ موقعیت خودش به هر ابزاری متوسل می‌شود. یکی از ابزارهایی که به آن متوسل شده و آن را خلق کرده مذهب است. پس مذهب فلسفه‌اش فقط و فقط همان جنبه‌ای است که لنین و مارکس گفته‌اند تریاک خلق است. ولی این با حرفهای دیگرشان سازگار نیست، با حرفهای خود مارکس هم سازگار نیست که هر چیزی در هر شرایطی که به وجود می‌آید در آن وقت ضرورت تاریخی و شرایط اقتصادی اقتضا کرده و هرچیزی در شرایطی که به وجود می‌آید خوب و لازم است.

یادتان باشد که در جلسۀ آینده ببینیم که از نظر اینها مذهب را چگونه باید توجیه کرد؛ باید گفت مخلوق طبقۀ حاکمه است؟ یا مخلوق طبقۀ حاکمۀ بالخصوص نیست، مخلوق شرایط خاص اقتصادی است، منتها در وقتی که محکوم به زوال است طبقۀ حاکمه کوشش می‌کند نگهش دارد. دو فرضیه می‌شود.

ـ یعنی آن توضیحات قبلی که فرمودید وقتی یک تغییر کمّی به کیفی تبدیل می‌شود و یک انقلاب صورت می‌گیرد در آن حالت هنوز طبقۀ مقابل به وجود نیامده است.

استاد: بله، به وجود نیامده، طبقۀ مقابل هنوز در حالت بالقوّه وجود دارد.

ـ و لذاست که این افکار، عمومی است و همۀ افراد آن جامعه باید قبولش داشته باشند.

استاد: بله

ـ بعد که طبقه به وجود می‌آید او باید برای خودش یک آرمانها و افکار دیگری طبیعتاً داشته باشد.

استاد: بله، یعنی در شرایطی که هر روبنایی به وجود می‌آید متناسب با زیربنای

خودش است. تضاد بعد پیدا می‌شود نه اینکه از اول یک امر ضد این زیربنا پیدا می‌شود. از اول هر روبنایی متناسب با زیربنای خودش است، بعد زیربنا تغییر می‌کند، روبنا می‌خواهد باقی بماند، می‌خواهد خودش را حفظ کند و نگه دارد. اینجاست که تضاد میان زیربنا و روبنا به یک معنا پیدا می‌شود و تضاد میان دو طبقه، طبقه‌ای که طرفدار روبنا هستند و طبقه‌ای که طرفدار روبنایی هستند که زیربنای جدید ایجاب می‌کند، پدید می‌آید.

ـ [پس می‌گویند مذهب] ناشی از یک ضرورت اقتصادی و وضع اقتصادی جامعه است و این ضرورت خود به خود این را به وجود می‌آورد.

استاد: وضع اقتصادی را دو جور می‌شود تفسیر و توجیه کرد: یکی اینکه می‌گوییم در آن نظامی که در ابتدا به وجود آمده بود ـ و خود آن نظام هم باید به وجود می‌آمد ـ در آن شرایط مناسب پدید آمد. دیگر آنکه می‌گوییم در حالی که نظامی داشت از بین می‌رفت به وجود آمد که یک نظام کهنهٔ محکوم به زوال را نگه دارد.

ـ پس این ضرورت نیست.

استاد: بعد عرض می‌کنیم. گفتیم حرفهایشان در این جهت ممکن است متناقض باشد. پس مطلب را دوگونه می‌شود تقریر کرد. یک وقت ما می‌گوییم امور روبنایی و از آن جمله مذهب در شرایطی که به وجود می‌آیند ضرورت تاریخی اقتضا می‌کند و خود مرحله‌ای از مراحل تکامل‌اند که باید باشند ولی بعد از آنکه تدریجاً تغییراتی در زیربنا پیدا شد زیربنای جدید روبنای دیگری را اقتضا می‌کند، آن وقت همین روبناها عامل ارتجاع و محافظه‌کاری می‌شوند، یعنی اینها عامل حفظ وضع موجود هستند، می‌خواهند وضع موجود را نگه دارند، برخلاف عوامل زیربنایی که عوامل انقلابی است و می‌خواهد وضع موجود یعنی روبنای موجود را تغییر بدهد. این یک جور تقریر است. یک وقت در باب مذهب حتی این جور هم نمی‌گوییم، بلکه می‌گوییم مذهب در هیچ شرایطی محصول تکامل جامعه نیست. یک جامعه در ابتدا که به وجود می‌آید که هنوز تضادها بالقوّه است مذهب در آن وجود ندارد. آن وقتی که میان دو طبقه، طبقهٔ حاکم و طبقهٔ محکوم، تضاد پیدا می‌شود طبقهٔ حاکم در آن شرایط مذهب را برای حفظ وضع خودش اختراع کرد. دو تفسیر است.

۳

تولید

در قسمتهای گذشته که دربارهٔ تولید بحث می‌کردیم، قوای تولید و همچنین وسائل تولید، موضوع تولید، روابط تولیدی، وجه تولید، همهٔ اینها تعریف شد و ضمناً نقش تولید در تاریخ از نظر این مکتب مشخص شد و باز دقیقاً معلوم شد که «وجه تولید» و در یک اصطلاح دیگر ساخت اقتصادی یا نهاد اقتصادی جامعه شامل دو قسمت است: ابزار تولید و روابط تولیدی. از ایندو ابزار تولید به منزلهٔ زیربنا برای روابط تولیدی است و اگرچه به این شکل تصریح نمی‌کنند ولی این کاملاً مشخص است که مطابق این مکتب، ابزار تولید سازنده و زیربنای روابط تولیدی هستند و باز روابط تولیدی به منزلهٔ اساس و زیربنا برای تأسیسات اجتماعی از قبیل قانون و حکومت و هنر و اخلاق و فلسفه و دین و مذهب و امثال اینهاست، که در واقع ساخت اجتماع از نظر اینها یک ساخت سه اشکوبه‌ای است گو اینکه هرگز اینچنین تفوّه نمی‌کنند. آنچه که اینها به آن تفوّه می‌کنند همین مقدار است، گاهی تمام ساخت اقتصادی را که هم شامل ابزار تولید و هم شامل روابط تولیدی است یک چیز حساب می‌کنند و تأسیسات اجتماعی را چیز دیگر، آن وقت می‌گویند وجه تولید یا ساخت اقتصادی جامعه زیربناست برای تأسیسات اجتماعی؛ گاهی در خود «وجه تولید» تصریح می‌کنند که ابزار تولید سازندهٔ روابط تولیدی است؛ و گاهی تصریح می‌کنند که روابط تولیدی اساس و بنیان تأسیسات اجتماعی است، و به طور واضح و روشن نتیجه‌گیری می‌شود که ساخت اجتماعی را باید یک ساخت سه طبقه‌ای بدانیم، ولی

اینچنین تصریح نمی‌کنند.

ـ می توانیم حتی به بیان دیگر ابزار تولید را زیربنا برای قوای تولید بدانیم؟

استاد: قوای تولید که همان ابزار تولید است.

ـ مگر قوای تولید مرکب از کار و ابزار تولید و موضوع کار نبود؟ اینها پیشرفت کار را هم با ابزار تولید می‌دانند، بنابراین ابزار تولید به نحوی زیربناست برای قوای تولید.

استاد: نه، شما ابزار تولید را به علاوهٔ کار در نظر می‌گیرید. مقصود ما از ابزار تولید در اینجا قوای تولید و نیروی تولیدی است. وقتی می‌گوییم «نیروی تولیدی» شامل کار هم می‌شود.

تعریف تکامل

اینجا یکی دو مطلب هست که باید عرض کنیم. یک مطلبی که خیلی لازم و ضروری است و دنبالهٔ بحثی است که در هفتهٔ پیش گفتیم و اینجا باید مطرح بشود مسئلهٔ تکامل و تعریف تکامل است. ما به خیلی از چیزها در عالم می‌گوییم تکامل پیدا کرده. این کلمه را، هم در مورد تکاملهای طبیعی و زیستی به کار می‌بریم مثل تکاملی که در مورد نبات یا حیوان می‌گوییم و حتی تکاملی که در مورد رشد یک نباتِ بالخصوص می‌گوییم، و هم در مورد ساخته‌های انسان اعم از ساخته‌های مادی یا معنوی انسان به کار می‌بریم. مثلاً می‌گوییم صنعت ماشین یا صنعت هواپیماسازی تکامل پیدا کرده، یا می‌گوییم صنعت خانه‌سازی تکامل پیدا کرده. در امور معنوی مثل اینکه می‌گوییم علم تکامل پیدا کرده، یا می‌گوییم قوانین تکامل پیدا کرده. آیا اینها به یک معناست؟ یعنی آن تکاملی که در آنجا هست و تکاملی که در اینجا هست هر دو یک حقیقت است؟ یا نه، بعضی از اینها تکامل است حقیقتاً و بعضی از اینها تکامل است مجازاً نه حقیقتاً. تکامل حقیقی آن تکاملی است که در واقع شیء خودش یک حرکتی دارد از نقص به کمال، یعنی توأم با حرکت آن شیء متکامل است. شیئی که یک حرکتی می‌کند از نقص به کمال، یعنی تغییری در خود

او پیدا می‌شود و خود او یک تکاپویی دارد از نقص به کمال، آن تکامل است. ولی یک وقت هست که شیئی در کار نیست که از نقص به کمال حرکت کرده باشد بلکه یک شیء ناقص وجود دارد، بعد ما آن را از اینجا برمی‌داریم، به جای آن یک شیئی که در مقایسهٔ با آن از آن کاملتر است می‌گذاریم، بعد آن را نیز برمی‌داریم به جای آن یک چیز دیگری که از آن کاملتر است می‌گذاریم. اینجا مجازاً می‌توانیم بگوییم یک تکاملی در آن شیء پیدا شده، ولی در واقع یک شیئی ما نداریم که یک حرکت تکاملی کرده باشد. این را با یک مثال می‌توانیم خوب روشن کنیم.

یک وقت شما یک معلمی را برای یک کلاسی در مدرسه در نظر می‌گیرید، مثلاً در سال ۵۴ این معلم برای کلاس ششم ابتدایی آمده تدریس کرده است. امسال هم که سال ۵۵ است آمده ولی در خلال این یک سال این معلم مطالعه و تمرین کرده و حتی احیاناً خودش در یک کلاسی هم شرکت می‌کرده، تدریجاً خود او تغییر کرده به طوری که سال ۵۵ که آمده، نسبت به سال ۵۴ معلم این کلاس تکامل پیدا کرده است. آقای الف معلم این کلاس بوده، همان آقای الف در طول این سال از نقص به کمال پیش آمده، معلوماتش افزوده شده، در فن تعلیم و در ادارهٔ کلاس مهارت بیشتری پیدا کرده است. اینجا حقیقت است. یکی از کارهای فلسفه این است که امور حقیقی را از امور اعتباری و مجازی تفکیک می‌کند که ایندو را یکی حساب کردن خیلی سبب اشتباه می‌شود. این واقعاً یک تکامل است.

اما یک وقت مسئله شکل دیگری دارد. شما در فلان مدرسه که مثلاً مدرسهٔ نیکان است سال ۵۴ برای کلاس ششم یک معلمی گذاشته بودید، سال ۵۵ آن معلم را برمی‌دارید یک معلم دیگری می‌گذارید که در مقایسه با او از وی خیلی بهتر و کاملتر است، معلومات و تمرین بیشتری دارد و همه چیزش بهتر است. سال ۵۶ او را هم برمی‌دارید یک معلم دیگر به جای او می‌گذارید، باز از او بهتر. در اینجا هم ما می‌توانیم بگوییم کلاس ما از نظر معلم تکامل پیدا کرده، اما واقعاً این جور نیست که یک واقعیتی به نام معلم این کلاس تغییر پیدا کرده و از نقص به کمال رفته است، بلکه آن معلم سال ۵۴ همان است که بوده، معلم سال ۵۵ هم همان است که بوده، معلم سال ۵۶ هم همان است که بوده، منتها هریک از اینها رفته و دیگری به جای او آمده است، او بکلی رفته نه اینکه او تبدیل به این شده، اگر هم ما می‌گوییم تبدیل شده، تبدیل مجازی گفته‌ایم.

تکامل حقیقی و تکامل مجازی

حال فرق تکاملی که طبیعت می‌کند با تکاملی که در صنعت پیدا می‌شود همین است که آن یک تکامل حقیقی است و این ـ از نظر صنعت ـ یک تکامل مجازی است. تکامل طبیعت این است که این گیاه دیروز به صورت بذر نازکی بود که از زمین روییده بود، مرحله به مرحله طی کرده که حالا به صورت مثلاً گل رز رسیده است. ولی تکامل صنعت این جور نیست که مثلاً خود اتومبیل یا هواپیما رشد و تکامل بکند بلکه اتومبیل پارسال را برمی‌دارند به جای آن اتومبیل کاملتر می‌گذارند، اتومبیل امسال را برمی‌دارند به جای آن اتومبیل کاملتر می‌گذارند. این نظیر همان معلمهای کلاس است که عوض می‌شوند. اینجا تکامل در چیز دیگر صورت گرفته است، در انسانها تکامل صورت گرفته است؛ یعنی اینجا هم یک تکامل واقعی وجود دارد ولی آن تکامل واقعی تکامل انسان است، تکامل مخترعهاست؛ یعنی انسانی که آن ماشین صد سال پیش را ساخت در یک درجهٔ ناقصی بود، بشریت به عنوان اینکه یک واحد پیوسته است ـ که عرض کردیم بشریت یک امر اعتباری نیست، یک نوع پیوستگی در آن هست ـ از نظر فنی و علمی رو به کمال می‌رود، آن یک تکامل واقعی است و این تکامل واقعی سبب می‌شود که آثار فنی و صنعتی که به بازار می‌آورد، هریک نسبت به قبلی در مقام بالاتر و کاملتر باشد؛ واقعاً صنعت یک حرکت دیالکتیکی و دینامیکی نکرده که بگوییم صنعت کامل شده، انسان است که کامل شده است.

البته انسان که تکامل پیدا می‌کند، به اصطلاح حکمای ما انسان یک موجود مکتفی بذاته نیست یعنی یک موجودی نیست که بدون دخالت عوامل بیرونی و بدون اینکه از بیرون استفاده کند تکامل پیدا کند. از این جهت مثل یک گیاه است. یک گیاه واقعاً تکامل پیدا می‌کند اما نمی‌شود زمین هم نباشد باز تکامل پیدا کند، ازهوا یا آب یا نور هم استفاده نکند و تکامل پیدا کند. انسان تکامل پیدا می‌کند. تجربه‌ای که انسان روی طبیعت می‌کند، تجربه‌ای که انسان روی مصنوعات خودش می‌کند، این تجارب به اصطلاح حکما علل و شرایط و معدّاتی هستند برای تکامل انسان، یعنی انسان اگر درخانه‌اش نشسته باشد ولو اینکه بخواهد فکر کند، بدون اینکه با طبیعت سروکار داشته باشد هرگز فکر او تکامل پیدا نمی‌کند. ولی این، معنایش آن نیست که موضوع تجربهٔ انسان واقعاً یک حرکت دینامیکی و تکاملی پیدا کرده؛ آن که یک حرکت دینامیکی یا به قول اینها دیالکتیکی پیدا می‌کند باز انسان است ولی انسان مانند هر موجود دیگر از موجودات عالم

طبیعت به حکم آنکه یک موجود مکتفی بذاته نیست (البته می‌گویند افراد استثنایی انسان مثل پیغمبران می‌توانند مکتفی بذاته باشند، غیر آنها هیچ انسانی مکتفی بذاته نیست) از علل و شرایط خارج استفاده می‌کند و با کمک و استفاده از شرایط محیط است که تکامل پیدا می‌کند ولی آن که تکامل واقعی پیدا می‌کند اوست.

چند مثال

باز این را با مثالهایی می‌توانیم روشن بکنیم. می‌گوییم که فلان بچه خطش کاملتر شده و پیش رفته است. این از نظر تعبیرهای عرفی و مجازی حرف درستی است ولی از نظر حقیقی نه؛ اوست که در خط نوشتن پیش رفته. خط، آن است که روی کاغذ آمده. آیا آن خطی که آن بچه در کلاس اول نوشته، همان است که روز به روز دارد بهتر می‌شود و حالا یک خط بسیار عالی شده است؟ نه، آن خطی که در کلاس اول نوشته، الآن هم که نگاه کنید به همان صورتی که بوده هست، ولی این انسان است که تمرین کرده، بعد خط امروز او را که با خط سال گذشته‌اش مقایسه می‌کنیم، می‌بینیم از آن کاملتر است، مجازاً می‌گوییم خطش تکامل پیدا کرده است.

پس این خودش یک مسئلهٔ بسیار اساسی است. این جور چشم‌بسته می‌خواهند بگویند تکامل ابزار تولید سبب تکامل اجتماع می‌شود. این را به شکلی بیان می‌کنند که گویی در واقع یک حرکت تکاملی در آنجا وجود دارد و یک پویایی واقعاً در ابزار تولید هست. نه، این پویاییها در نهایت امر، آنجا که پویایی حقیقی است، به خود انسان برمی‌گردد. سایر پویاییها ـ اگر هم تعبیر پویایی می‌کنیم ـ پویایی مجازی است به این معنا که نشستن کامل به جای ناقص هست ولی تکامل نیست. اگر ما خیال کنیم هرجا که کامل به جای ناقص می‌نشیند تکامل است، اشتباه کرده‌ایم. تکامل این است که هویت واقعی ناقص تبدیل به هویت کامل بشود.

این مقدار را خود اینها هم قبول دارند، چون معنای حرکت همین است. در باب حرکت می‌گوییم حرکت شدن است. مگر این حرف را نمی‌زنیم؟ مگر خود اینها همیشه تکیه‌شان روی این جهت نیست که حرکت یعنی شدن و صیرورت؟ شدن یعنی تبدیل شدن هویت ناقص واقعاً به هویت کامل؛ نه اینکه ناقص را از صحنه خارج کنیم یک کامل را به جای آن بنشانیم.

پس تکامل مجازی یعنی نشستن کامل به جای ناقص بدون آنکه واقعاً ناقص در

هویت خودش تبدیل به کامل شده باشد. ولی تکامل واقعی یعنی نشستن کامل به جای ناقص، اما به این صورت که هویت واقعی ناقص دگرگون شده، همان هویت واقعی تبدیل به هویت کاملتر شده است. به این معنا ـ که معنی واقعی تکامل است ـ ما می‌بینیم فقط انسان است که تکامل پیدا می‌کند نه ابزار تولید.

حال می‌آییم سراغ امور غیر مادی. می‌گوییم قانون تکامل پیدا می‌کند. روابط تولیدی هم در واقع یک نوع مناسبات و قوانینی است که به قول اینها متناسب با ابزار تولید است. می‌گویند ابزار تولید که تکامل پیدا کند (به همین معنا که گفتیم) روابط تولیدی در ابتدا مقاومت می‌کند، ولی بعد چاره‌ای ندارد از اینکه عوض بشود و تکامل پیدا کند. و همچنین تأسیسات اجتماعی، مثل قوانین قضایی. در اینجا اگر دقت کنیم، همیشه جانشین شدن کاملتر به جای ناقصتر هست اما تکاملِ به معنی واقعی نیست. مثلاً فرض کنیم که روابط تولیدی (به قول اینها) از نوع روابط برده‌داری باشد، یعنی یک عده‌ای نه فقط مالک ابزار تولید باشند بلکه مالک انسانها هم باشند (دورهٔ برده‌داری به قول اینها)، بعد این دوره تبدیل به دورهٔ زمینداری و فئودالیسم می‌شود که در اینجا یک طبقه‌ای مالک ابزار تولید [یعنی] زمین هستند ولی مالک آن انسانها نیستند. آن انسانها رعیت‌اند به صورت سِرو. [نظام اجتماعی] به صورت ارباب و رعیتی است نه به صورت برده‌داری. اینجا می‌گوییم روابط تولید عوض شد. آیا در اینجا واقعاً باز تکاملِ به آن معناست که همان تبدیل به این شد، او عوض شد این شد؟ مثل انسانی که بچه است بعد بزرگ می‌شود؟ یا آن منسوخ شد چیز دیگری به جایش نشست؟ معلوم است، آن منسوخ شد چیز دیگری به جایش نشست. نه این است که آن بزرگ شد به این صورت درآمد، مثل بچه یا نهالی که بزرگ می‌شود.

بیاییم سراغ فلسفه‌ها، حتی علمها و قوانین علمی. خود قوانین، معلومات، آنچه که بشر کشف می‌کند، نه علم از آن جهت که با عالم یک چیز است و حقیقتِ عالم است. فرض کنید یک فلسفه‌ای یا یک نظریهٔ علمی ـ در هر رشته‌ای ـ پیدا می‌شود. بعد به هر علتی، ولو به قول اینها به علت تکامل ابزار تولید، آن فلسفه جای خودش را به یک فلسفهٔ دیگر می‌دهد. در اینجا چطور؟ آیا آن فلسفه تبدیل شد به این فلسفه؟ یعنی هموست که در اینجا حقیقت دیگر پیدا کرده؟ مثل بچه‌ای که رشد بکند واقعاً؟ اگر فلسفه‌ای افلاطون داشت، بعد فلسفهٔ دیگری ارسطو آورد، آیا این معنایش آن است که همان فلسفهٔ افلاطون است که به صورت فلسفهٔ ارسطو درآمده است؟ یا فلسفهٔ ارسطو با اینکه از فلسفهٔ

افلاطون استفاده کرده ولی آن را نسخ کرد و آمد جای آن نشست، و فلسفهٔ دیگری آمد فلسفهٔ ارسطو را نسخ کرد و جای آن را گرفت؛ همان حرفی که ما در باب ادیان می‌گوییم. ما اگر می‌گوییم تکامل ادیان، همیشه کلمهٔ «نسخ» را به کار می‌بریم. در نسخ و تکامل ادیان، هیچ وقت ما نمی‌گوییم واقعاً یک دین در سیر تکاملی خودش تبدیل به دین دیگر می‌شود، بلکه معنایش این است که دورهٔ آن دین منقضی می‌شود، و لذا تعبیر «نسخ» می‌آید، ناقصتر می‌رود کاملتر جای آن را پر می‌کند و می‌گیرد؛ نه اینکه واقعاً همان ناقصتر عیناً همین شده است، این اوست، همان دینی که مثلاً مسیح آورده، الآن هم همان دین مسیح است که کم‌کم بزرگ شده و به صورت اسلام درآمده است؛ نه، آن نسخ شد و یک چیز دیگری جایش را گرفت.

مثال دیگر: می‌رویم سراغ روابط اجتماعی، یعنی به اصطلاح مکانیزم جامعه. یکی از چیزهایی که تکامل پیدا می‌کند مکانیزم خود جامعه است. جامعه هرچه ابتدایی‌تر باشد ساده‌تر است. ساده‌تر است یعنی چه؟ یعنی تنوع و همچنین انسجام و وحدت در او کمتر است. در تکامل، به قول این آقایان چند چیز صورت می‌گیرد. اول باید که اجتماع و تراکم یک عده اشیاء باشد. اگر یک عده اشیاء نباشد تکامل زمینه‌ای پیدا نمی‌کند، یعنی اگر ما یک واحد و یک عنصر داشته باشیم، تکامل در آن معنی ندارد، باید اول انبوهی از مواد جمع بشوند و اجتماع پیدا کنند تا زمینهٔ اولی تکامل پیدا شود. بعد از آن، صرف اینکه انبوهی دور یکدیگر جمع بشوند کافی نیست که بگوییم به مرحلهٔ کمال رسیده‌اند؛ هر وقت این انبوه در خودشان تنوع و تقسیم کار به وجود آوردند و به اصطلاح امروز ارگانیزه شدند یعنی تشکیلات در آنها به وجود آمد، مجموعْ یک هدف داشتند و برای آن هدف واحد تقسیم کار شروع شد و به صورت اعضا درآمدند، آنگاه می‌توانیم بگوییم به مرحلهٔ کمال رسیده‌اند.

امر دیگر این است که تقسیم کار اگر متشتت باشد باز هرج و مرج است، باید هدف واحدی در کار باشد و یک انتظامی همهٔ اینها را به سوی هدف واحد نظم بدهد. این، هم در تکامل طبیعی و هم در تکامل اجتماعی وجود دارد.

جامعه هم این جور است. جامعه‌های ابتدایی، مثل اینکه انسان الآن در زندگیهای بدوی یا حتی در دهات برود، آن هم یک زندگی اجتماعی است، تشکیلات دارد ولی یک تشکیلات بسیار ساده‌ای، یعنی مجموع کارها که تقسیم شده‌اند و انسانها به منزلهٔ عضو اجتماع درآمده‌اند، می‌بینید مثلاً از ده تا بیشتر نیست. در این ده یک عده‌ای کشاورزی

می‌کنند، یکی دو نفر عطار و بقال هم آنجا هستند که کالا در اختیار افراد می‌گذارند، یک کدخدا هست که مرجع حل اختلاف و دعواست، یک روحانی هست که جوابگوی امور معنوی اینهاست، یک کارهای خیلی ساده‌ای. مجموع کارها را اگر شما در نظر بگیرید، کم است، حداکثر کشاورزی باشد، عطاری باشد، قصابی هم در کنارش باشد. ولی جامعه هرچه که رشد می‌کند کار زیادتر می‌شود، تخصص بیشتر می‌شود. در ابتدا می‌بینید یک نفر به معنای اعم عالم است، هم عالم دین است هم عالم دنیای مردم است؛ طبابتشان را هم به او مراجعه می‌کنند، حسابهایشان را هم به او مراجعه مـی‌کنند، قـضاوتشان را هـم بـه او مراجعه می‌کنند، کارهای دیگرشان را هم به او مراجعه می‌کنند. ولی بعد شـما مـی‌بینید چگونه جامعه تقسیم پیدا می‌کند، یک طبابت خودش به چند رشته تقسیم می‌شود، خود علوم دینی به چند رشته تقسیم می‌شود، علوم ریاضی به چند رشته تقسیم می‌شود.

پس جامعه هرچه که کاملتر بشود تنوع و تقسیم در آن بیشتر صورت می‌گیرد، قهراً انتظامش هم پیچیده‌تر خواهد بود. حالا ما در این جهت بـبینیم چگـونه است، آیـا بـاز جانشین شدن کامل به جای ناقص است بدون آنکه آن ناقص واقعاً تبدیل به این کامل شده باشد؟ یا همان است که واقعاً یک حرکت طبیعی کرده است؟ اینجا هم باز همین طور است [یعنی جانشین شدن کامل به جای ناقص است.]

این است که از دیدگاه فلسفی اگر انسان دقت بکند می‌بیند تکامل واقعی فقط و فقط در انسان پیدا می‌شود، چون انسان است که یک موجود طـبیعی و تکـوینی است، یک موجود طبیعی است با یک نیروی طبیعی متکامل. [سایر اشـیاء] هـم مـوجود طـبیعی هستند ولی اگر تکاملی پیدا کنند نه در این جهتی است که ما تکامل می‌گوییم. مثلاً آهن هم یک موجود طبیعی است ولی تکامل یک موجود طبیعی در جهت طبیعی خودش غیر از تکاملی است که ما الآن در جنبهٔ ابزاری داریم می‌گوییم. آهن به عنوان یک مـوجود معدنی شاید در طول چندین هزار سال تبدیل بشود به یک فلزی در یک درجهٔ بالاتر. ولی این تکامل طبیعی که در طبیعت پیدا می‌شود غیر از تکاملی است که ما در ابـزار تـولید می‌گوییم که تکاملی است مربوط به ما، یعنی در رابطه‌اش با ما تکامل است، یعنی کار ما را بهتر انجام می‌دهد.

این یک مسئله‌ای بود که در اینجا ما خواستیم عرض بکنیم که معنا و مفهوم تکامل روشن بشود. در جلسهٔ پیش عرض کردیم که اینها در میان تکاملها تکامل انسان را در نظر نمی‌گیرند و حال آنکه این خودش یک عامل بسیار اساسی و یک عامل بسیار مؤثر

است. حالا اضافه کردیم: بلکه اصلاً تکامل واقعی تکامل انسان است.

ـ وقتی نظام برده‌داری تکامل پیدا می‌کند یعنی به شیوهٔ بهتری برده‌داری می‌شود. آنها می‌گویند در یک مرحلهٔ بخصوص از تکاملش جهش ایجاد می‌شود (مانند جهشی که در حرارت دادن آب، زمان بخار شدن آب پیدا می‌شود) و قلب ماهیت پیدا می‌کند.

استاد: شما توجه نکردید من چه عرض کردم. ما می‌گوییم یک وقت در طبیعت تکاملی رخ می‌دهد؛ این حرف درستی است. اما در اینجا که ما می‌گوییم چطور؟ باز می‌آییم سر همان مثال اول خودمان. فرض کنید معلمی می‌آورند برای یک کلاس. ولی این معلم آنچنان که باید، شایسته نیست. شکایت اولیاء اطفال می‌رسد و به تدریج زیاد می‌شود، به ماههای آخر که می‌رسد آنقدر شکایت زیاد می‌شود که دیگر قابل مقاومت نیست. این سبب می‌شود که او را برمی‌دارید کس دیگری را سر جای او می‌گذارید. در اینکه ما یک ناقصی را برداشتیم و کاملی را جای او گذاشتیم که بحثی نیست، اما حرف این است که در اینجا آنچه صورت گرفته است تبدیل واقعی ناقص به کامل است؟ یعنی اگر آن معلم یکمرتبه مثلاً یک انفجاری در او رخ داده بود تبدیل [به یک معلم دیگر] شده بود، «امسیتُ کردیاً و اصبحتُ عربیاً» شده بود، این همان جهشی است که شما می‌گویید. مثل باباطاهر که می‌رفت در یخ، وقتی بیرون می‌آمد می‌دید همه چیز بلد است. اگر این جور می‌شد، اینجا اسمش را می‌خواهید جهش بگذارید یا چیز دیگر، ولی بحث در این است که در اینجا همان ناقص است که تبدیل به کامل شده، نه اینکه آن ناقص را از صحنه خارج کردیم یک چیز دیگری سر جای او گذاشتیم. اگر نظام برده‌داری عوض می‌شود و می‌گوییم تکامل پیدا می‌کند، معنایش این است که نظام اول نسخ می‌شود، نظام دیگری سر جای آن قرار داده می‌شود، نه اینکه آن نظام واقعاً یک حرکت دینامیکی در درون خودش دارد انجام می‌دهد.

ـ اصلاً تکامل در یک نظام یعنی چه؟ وقتی می‌گوییم یک نظام تکامل پیدا می‌کند، این را ما به هیچ وجه نمی‌توانیم با مثال تغییر معلم منطبق کنیم، به خاطر اینکه آنجا شخص است که عوض می‌شود. ناقص بوده، او را

برداشته‌ایم یک شخص کاملتر را گذاشته‌ایم، تکامل مجازی پیدا کرده. ولی وقتی می‌گوییم یک نظام مثلاً نظام برده‌داری تکامل پیدا می‌کند، آیا این کلمه صادق است یا صادق نیست، یعنی شیوه‌های برده‌داری به گونه‌ای مناسب‌تر و سنجیده‌تر و آگاهانه‌تر شود که نظام برده‌داری بهتر اجرا شود. وقتی می‌گوییم نظام تکامل پیدا می‌کند یعنی چه؟

استاد: شما توجه نمی‌کنید چه عرض می‌کنم، درست توجه بفرمایید. بحث در این نیست که ما کلمهٔ تکامل را در اینجا به کار نمی‌بریم، بحث در این است که ما کلمهٔ تکامل را در هرجا که به کار می‌بریم باید متوجه آن معنی و حقیقتش متناسب با آن جایی که به کار می‌بریم باشیم. یک نظام که وجود دارد، یک وقت هست خود نظام حرکت می‌کند. ما که بالاترش را گفتیم؛ گفتیم گاهی در امور حقیقی هم که موضوعش امر حقیقی است مثل دو فرد انسان، معذلک در اجتماع، جریان به دو شکل صورت می‌گیرد، گاهی به شکل رفتن ناقص و آمدن کامل به جای او، از صحنه خارج شدن او و آمدن کاملتر به جای او، بدون اینکه آن ناقص تبدیل به کاملتر شده باشد؛ چنین چیزی در عالم وجود دارد که مثال برایش ذکر کردیم. و گاهی جانشین شدن کامل به جای ناقص به این صورت است که خود آن ناقص تحول پیدا می‌کند نه اینکه از صحنه خارج می‌شود. این دو جور را در عالم داریم یا نداریم؟ در هر دو ما کلمهٔ «تکامل» را به کار می‌بریم یا نمی‌بریم؟ می‌بریم. حال ما می‌خواهیم ببینیم مثلاً در قوانین اجتماعی چگونه است. اگر قانون راهنمایی امروز این بود که خیابان سعدی و خیابان فردوسی هر دو دوطرفه باشد، بعد به مشکلاتی برخورد کردند و دیدند برای ترافیک، بهتر این است که مثلاً خیابان سعدی از پایین به بالا و خیابان فردوسی از بالا به پایین یکطرفه باشد و این امر مشکل ترافیک را بهتر حل کرد، پس معنایش این است که قانون کاملتر، نظام کاملتر (نظم اجتماعی) به جای ناقصتر آمد. من حرفم این است که آیا در اینجا واقعاً آن قانون متحول به این قانون شد؟ یا آن قانون نفی شد، کاملتر سر جایش آمد؟

یک نکات دقیقی هست که انسان با حساب نکردن و تعمیم دادن یک قانونی از جایی به جایی دچار هزارها اشتباه می‌شود. می‌بیند تکامل در طبیعت که هست، اینجا هم که ما همیشه می‌گوییم تکامل، بعد فوراً می‌گوید می‌خواهم تمام آن قوانینی را که در تکامل طبیعت هست اینجا هم بیاورم، غافل از اینکه اگر ما اینجا می‌گوییم تکامل، به این

معناست، آنجا می‌گوییم تکامل، به آن معناست. من حرفم این است که تکامل نظامهای اجتماعی نه به معنای تحول واقعی یک نظام به نظام دیگر است، به معنی نسخ شدن نظامی و جانشین شدن نظام کاملتر به جای اوست. آنگاه وقتی که ما [این تکامل را با تکامل] در انسان مقایسه می‌کنیم، می‌بینیم تکامل انسان به معنی تحول واقعی انسان است. یک انسان جاهل که تبدیل به انسان عالم و به انسان عالمتر می‌شود، او واقعاً دارد تحول پیدا می‌کند؛ این تحولِ واقعی است. انسان امروز همان انسان دیروز است که تبدیل به انسان امروز شده. حالا به نوع و جامعه کار ندارم؛ همین فردی که در پنجاه سال پیش یک کودک دبستانی بود هموست، نه اینکه او را برده‌اند یک انسان دیگری سر جای او آورده‌اند؛ همان است که تبدیل به این شده. ولی در نظامات اجتماعی، در ابزارها، تکامل به معنی برداشته شدن یک چیز و جانشین شدن چیز دیگر به جای اوست.

وقتی که ما ایندو را خوب دانستیم آنگاه می‌توانیم بفهمیم که آیا تکامل ابزار تولید علت است برای تکامل انسان یا تکامل انسان علت است برای آن؟ آیا تکامل حقیقی سبب تکامل مجازی است یا تکامل مجازی سبب تکامل حقیقی است؟ اینجاست که خوب می‌فهمیم که چون در طبیعت یک تکامل واقعی صورت می‌گیرد آن تکاملهای مجازی هم صورت می‌گیرد. همهٔ حرف اینها این است که ابزار تولید دارد تکامل پیدا می‌کند، در نتیجه انسان را هم تغییر می‌دهد، انسان هم ساختهٔ ابزار تولید است. چون آنها تکامل ابزار تولید را به صورت یک تکامل واقعی در نظر می‌گیرند این حرفها را می‌زنند. ما که منکر نیستیم که کلمهٔ «تکامل» را عرف به کار می‌برد، ولی آنچه که عرف به کار می‌برد وقتی ما با چشم تیزبین فلسفی قضیه را می‌شکافیم می‌بینیم ایندو با همدیگر فرق دارد، آنوقت در اینکه کدام یک زیربناست کدام یک روبنا دیگر اشتباه نمی‌کنیم. پس تکامل فنی انسان، تکامل انسان در ناحیهٔ فنی یک تکامل واقعی و حقیقی است.

جامعه وحدت واقعی دارد

ـ در همین مسئلهٔ تکامل انسان، این تکامل در یک نسل رخ داده، در نسل بعد باز هم جایگزینی می‌شود.

استاد: حالا عرض می‌کنیم. این یک بحثی بود که نمی‌خواستم الآن طرح بکنم. قبلاً این را عرض کرده‌ایم، از آقای طباطبایی هم از تفسیر **المیزان** نقل کردیم که آیا

وحدت جامعهٔ انسانی یک وحدت اعتباری است یا یک وحدت حقیقی؟ که گفتیم امروز هم این مسئله مطرح است. ایشان ـ البته نه بر مبنای اصولی که در جامعه‌شناسی امروز مطرح است بلکه حتی بی‌اطلاع از این اصول و فقط روی آنچه که از قرآن استنباط کرده‌اند ـ به این نتیجه می‌رسند که جامعه‌ها یک وحدت واقعی دارند، یعنی مجموع انسانها حکم یک مرکب طبیعی را دارد با تفاوتی که با مرکبهای طبیعی دارد چون در مرکبهای طبیعی اجزاء ترکیب کننده در «مجموع» و «کل» بکلی مستحیل می‌شوند، چنانکه دو عنصری که از آنها آب تشکیل می‌شود در حالت آب بودن خاصیت و استقلال خودشان را بکلی از دست می‌دهند، این آب است که وجود دارد، دیگر اکسیژن ماهیت اکسیژنی خودش را از دست می‌دهد، ئیدروژن هم همین طور، ولی در جامعهٔ انسان با اینکه ترکیبِ واقعی است و جامعه به صورت یک واقعیت وجود دارد نه امر اعتباری، افراد شخصیت و استقلال خودشان را از دست نمی‌دهند.

این است که در اینجا اگر ما گاهی می‌گوییم انسان تکامل پیدا کرده، چنانچه در نوع انسان بگوییم باز امر حقیقی گفته‌ایم و مجازی نگفته‌ایم. این در صنعت درست نیست، آن یک ملاکی در انسان دارد که آن ملاک در صنعت وجود ندارد. وحدت جامعهٔ انسانی وحدت فرهنگی است، در اثر تبادل فرهنگ واقعاً یک شخصیت واحد واقعی به وجود می‌آید، ولی در باب امور صناعی چنین چیزی در کار نیست. اگر ما گاهی می‌گوییم در مجموع انسانها، گاهی می‌گوییم در واحد انسان، برای این است که اکنون نمی‌خواهیم به طور صریح این مسئله را طرح کرده باشیم. حالا گیرم کسی آمد گفت جامعه هم واحد اعتباری است، فقط نسلی می‌رود نسل دیگری سر جای او می‌نشیند؛ بسیار خوب، مثال ما اختصاص پیدا می‌کند به فرد، یعنی تکامل واقعی در فرد است و در جامعه نیست.

پس حالا که این مسئله طرح شد، برای اینکه در نوشته‌ها مضبوط شود، به دنبال بحث تکامل واقعی و تکامل اعتباری، این مسئله را ما عجالتاً طرح بکنیم که آیا تکامل اجتماعی انسان (نه تکامل ابزار) یک تکامل واقعی است و یا یک تکامل اعتباری؟ آیا تکامل فرهنگی و تکامل معنوی انسان یک تکامل واقعی و فلسفی است به تمام معنی دقت؟ واقعاً یک واحدی است که این واحد در تکاپوست و از نقص به کمال می‌رود؟ یا نه، در اینجا هم معنایش این است که یک نسل ناقص می‌رود نسل کاملتر به جای او می‌نشیند، نه این است که آن تبدیل شده به این؟ این بستگی دارد به آن نظریه‌ای که ما قبلاً طرح کرده‌ایم که آیا وحدت جامعه وحدت واقعی است؟ آیا این حقیقت است که جامعه

دارای یک روح است و انسانها به منزلهٔ اندام و هیچ مجازی در این نیست؟ که ما خودمان تا حدی به این مطلب قائل هستیم. اگر این مطلب را در جای خودش قبول کردیم تکامل فرهنگی جامعه یک تکامل واقعی است نه مجازی، و اگر آن نظریهٔ دیگر را قبول کردیم که اصالت مال فرد است و جامعه امر اعتباری است (همان مسئلهٔ اصالت فرد و اصالت اجتماع) بنابراین تکامل اجتماعی هم نظیر تکامل ابزاری است یعنی جانشین شدن کامل به جای ناقص است نه تبدیل شدن ناقص به کامل. پس این مطلب را همین قدر علی‌المبنا اینجا می‌گذاریم و از آن رد می‌شویم چون در جای خودش بحث کرده‌ایم.

ـ در مورد تکامل حقیقی فرد انسان هم کسی می‌تواند تردید بکند با توجه به جملهٔ «من در یک رودخانه دو بار وارد نشدم» یا **كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ**[۱]، که حتی در انسان در همهٔ مواد هم تکاملی نیست بلکه عدم هست و وجود.

استاد: این نظریه نظریهٔ انکار حرکت است. سؤال خوبی است که شما می‌کنید ولی جای طرح آن اینجا نیست. هراکلیت گفته است در یک رودخانه دو بار نمی‌شود شستشو کرد. چون در آن زمانها این مسائل مشخص نبوده، حرف او را توجیه به حرکت کرده‌اند. اگر ما فرض کنیم هراکلیت هم خواسته بگوید عالم در حال شدن است، مفهوم حرف او غیر از آن چیزی است که شما می‌گویید. اجمالاً عرض بکنم. آن نظریه‌ای را که می‌گوید عالم دائماً در تغییر است، به دو گونه می‌شود تعبیر کرد. یک گونه به شکل حرکت. در شکل حرکت، لازمهٔ حرکت وحدت اتصالی است، یعنی یک واقعیت است که این مراحل را طی می‌کند، یعنی در حرکت امر مشترک لازم است، باید یک چیز باشد که این مراتب را طی می‌کند. این است که می‌گویند حرکت موضوع واحد باقی لازم دارد که بحث بسیار دقیقِ عالیِ شریفِ لطیفی است در فلسفه در مسئلهٔ حرکت. اگر حرکت باشد، در حرکت نمی‌تواند یک چیز معدوم شود بالکلیه، یک چیز دیگر موجود شود، یعنی بین موجود و معدوم در عین حال یک وحدت اتصالی برقرار است؛ یعنی در حرکت، یک کششی و یک امتداد واحدی وجود دارد، امتداد واحد به طول زمان، که مسئلهٔ بُعد بودن زمان هم از همین جا درمی‌آید.

---

۱. الرحمن / ۲۹

نظریهٔ دیگر نظریه‌ای است که متکلمین در باب اعراض و عرفا در باب کل عالم داشته‌اند و آن این است که اصلاً همه چیز آناً فآناً معدوم می‌شود و از نو شیء دیگر به وجود می‌آید، یعنی رابطه‌ای میان آن معدوم و موجود نیست. از این جهت مثل نور است. ما الآن که اینجا نشسته‌ایم فکر می‌کنیم از یک ساعت پیش که این لامپها روشن شده یک شیء واحدی وجود دارد به نام نور، ولی علم می‌گوید اینجا دائماً خاموش شدن و روشن شدن است، یعنی دائماً دارد قسمتی از نور پخش می‌شود، آن معدوم می‌شود قسمت دیگری به جای آن می‌آید. ولی چشم ما اینها را درک نمی‌کند. چون در کمتر از دهم ثانیه نور بعدی می‌آید چشم ما این را به صورت امر واحدی می‌بیند، مثل فیلمبرداری که امور منفصل را اینقدر سریع [عکس] برمی‌دارند که انسان به صورت یک امر باقی می‌بیند ولی در واقع این جور نیست.

آنها می‌گویند عالَم هم کارش این است، بنابراین یک «منِ» باقی یعنی یک امر باقی در مراتبْ وجود ندارد. اگر کسی آن نظریه را گفت که عالم «عدم گردد و لایبقی زمانین» (شعر شبستری) که همان نظریهٔ عرفا را منعکس می‌کند (عرفا اسم خوبی روی آن گذاشته‌اند؛ متکلمین تجدد امثال می‌گویند) در این صورت تکامل واقعی اصلاً در عالم وجود ندارد. آنوقت حرف شما درست است که همیشه در عالم جانشین شدن کامل به جای ناقص است، یعنی این بچه هم که شما می‌گویید بزرگ می‌شود، شما این جور حس می‌کنید و خیال می‌کنید که این یک شیء است که از اول موجود شده و رشد کرده و به کمال رسیده است؛ نه، او هر «آن» معدوم شده و یک چیز دیگر به جای آن آمده، ولی چون همیشه اینها شبیه یکدیگر و نزدیک به یکدیگر بوده‌اند انسان خیال می‌کند که شیء واحد است. این شعر مولوی: «هر زمان نو می‌شود دنیا و ما ـ بی‌خبر از نو شدن اندر بقا» همین نظریه را می‌گوید. البته این نظریه از نظر فلسفی هیچ قابل قبول نیست. از این بگذریم.

چگونگی انتقال دوره‌ها

سه بحث دیگر داریم. یکی اینکه با مثال می‌خواهد فرضیهٔ خودش را در انتقال دوره‌ها پیاده کند که چگونه با تکامل ابزار تولید روابط تولیدی تغییر می‌کند و قهراً تأسیسات اجتماعی هم که روبنای اصلی است تغییر می‌کند. در مثالها اصلاً این قابل پیاده شدن نیست. این آقایان مدعی هستند که بشر در ابتدا به صورت اشتراک زندگی می‌کرده و زندگی اشتراکی داشته است. این مقدار را نه تنها اینها می‌گویند، غیر اینها هم می‌گویند.

بشر ابتدایی یک زندگی اشتراکی داشته چون آن دوره، دورهٔ گردآوری خوراک بوده نه دورهٔ تولید خوراک؛ یعنی از خوراکهای تولید شدهٔ در طبیعت استفاده می‌کرده، یعنی شکار می‌کرده یا از میوهٔ درختها استفاده می‌کرده است. خودش نمی‌توانسته تولید بکند و قهراً در آن دوره‌ها تولید اضافی وجود نداشته است، و ابزاری هم که بشر در آن دوره ـ که آن را دورهٔ پارینه‌سنگی می‌گویند ـ داشته سنگهای غیرصیقلی بوده است. در آن وقت اصلاً مازاد در ثروت معنی نداشته است. انسانها مانند مرغها بودند، باید روز بروند برای خودشان آذوقه تأمین کنند، شب بیایند زندگی کنند، باز فردا بروند. هرکسی فقط آن مقداری می‌توانست آذوقه تأمین کند که شکم خودش را سیر کند. وقتی که حیوانات را به چرا می‌فرستند هیچ حیوانی نمی‌تواند برای حیوان دیگر هم مایهٔ چرا فراهم کند. هرکس باید با دهان خودش آنجا بچرد، شکمش را سیر کند و برگردد. قهراً زمینه‌ای برای مالکیت نبود، به اشتراک زندگی می‌کردند. تا بشر کشاورزی را کشف کرد. بعد از کشاورزی دورهٔ تولید خوراک به وجود آمد، نه فقط گردآوری خوراکهای تولید شدهٔ در طبیعت. یعنی بشر ابتکار اینکه خودش هم خوراکهایی تولید بکند [به دست آورد] که می‌آمد کشت می‌کرد. با کشت کردن و اینکه یک تخم در زمین بکارد و بعد مثلاً پنجاه تخم، صد تخم از زمین بردارد، مسئلهٔ تولید اضافی در کار آمد. وقتی که تولید اضافی در کار آمد قهراً اینجا بود که یک عده‌ای به این فکر افتادند که وسائل تولید را که در آن وقت در درجهٔ اول زمین بود در اختیار خودشان بگیرند و بعد بدون اینکه کار بکنند به صورت یک طبقهٔ انگل از همان اضافه تولیدی‌ها استفاده کنند.

این هم خودش به دو دوره تقسیم می‌شود: یکی دورهٔ برده‌داری و دیگری دورهٔ ارباب و رعیتی یا فئودالیسم. دورهٔ برده‌داری دوره‌ای بود که اینها خودشان را مالک زمین قرار دادند و به زور زمینها را تصاحب کردند و حتی انسانها را هم تصاحب کردند. در دورهٔ بعد انسانها دیگر آزاد بودند ولی زمینها در اختیار اینها بود و رابطه رابطهٔ ارباب و رعیتی بود. بعد، این دوره که دورهٔ زمین‌داری است و خودش دو دوره است تبدیل به دورهٔ سوداگری و بورژوازی می‌شود؛ دورهٔ فئودالیسم و برده‌داری به دورهٔ بورژوازی و سوداگری تبدیل می‌شود.

ایراد اول

حال از سه نظر این مطلب قابل بحث است. البته در بحثهای آینده هم اینها مطرح خواهد

شد ولی فعلاً عرض می‌کنم که روی اصول اینها دو چیز باید حتماً محرز باشد: یکی اینکه باید ابزار تولید تکامل پیدا کرده باشد تا انتقال صورت بگیرد. آیا دورهٔ اشتراک اولیه که به دورهٔ زمین‌داری و دورهٔ کشاورزی تبدیل شد، واقعاً می‌شود ثابت کرد که اول ابزار تولید تکامل پیدا کرد و بعد به اینجا رسید؟ یا بشر در اثر یک کشف ـ همان طوری که نیوتن از افتادن آن میوه یکدفعه نیروی جاذبه را کشف کرد ـ به اینجا رسید. مسلّم بشری که با طبیعت سروکار داشته، مثلاً زردآلو یا خرما را از این درخت چیده و استفاده کرده است. اتفاقاً این هستهٔ زردآلو را اینجا زیر خاک کرد. بعد دید از همین هسته یک درخت پیدا شد. قهراً به رابطهٔ میان هسته و درخت پی می‌برد. یا این گندمِ به وجودآمدهٔ قبلی در طبیعت را دید. بعد دید از همین جایی که این دانه‌ها پاشیده شده یک چیزهایی نظیر آن اوّلی‌ها به وجود آمد. بشر در طبیعت چیزی را کشف کرد، فوراً خودش ابتکار را به کار برد. نه اینکه اول ابزار کامل شد، بلکه تجربهٔ بشر کامل شد آنهم نه تجربه روی ابزار، بلکه تجربه روی مشاهدهٔ مکرر طبیعت. مشاهدهٔ مکرر طبیعت، خودش پیش‌برندهٔ فکر انسان است. ضرورت ندارد که تجربهٔ انسان فقط روی ابزار بخواهد باشد آنهم روی ابزار تولید. جنگل را هم که مطالعه کند کم‌کم به یک کشفیات جدید نائل می‌شود، صحرا و دریا را هم که مطالعه کند همین طور است. غیر از سنگها ابزاری نداشتند. آیا اینکه دورهٔ پارینه سنگی و سنگ غیر صیقلی تبدیل به دورهٔ سنگ صیقلی شد، سبب گردید که بشر به کشاورزی نائل بشود؟ در اینجا هیچ حرفی ندارند که بتوانند ثابت کنند تکامل ابزار تولید منتهی به این شد. این یک مطلب.

از این بدتر و بالاتر، تکامل فئودالیسم به بورژوازی است. این را با تاریخ باید دقیق تطبیق کرد. حرفی هم در اینجا ندارند. آیا اول ابزار تولید کامل شد و سبب گردید که بشر از فئودالیسم به بورژوازی منتقل بشود یا اول منتقل شد بعد ابزار تولید تکامل پیدا کرد؟ (حالا من عبارتهای خود او را در اینجا مخصوصاً می‌خوانم که ببینید حتی آن چیزی را که خود اینها در اینجا می‌گویند نمی‌توانند ثابت کنند). برعکس است، توالد و رشد جمعیت زیاد شده، تجربه زیاد شده، شهرنشینی بیشتر شده، بعد اینها سبب شده برای این تکامل و اینها بعد علت تکامل ابزار تولید است نه تکامل ابزار تولید علت اینهاست. در این دوره هم اینها نمی‌توانند این مسئله را دقیقاً توجیه کنند. نه می‌توانند توجیه کنند که دورهٔ کُمون اولیه به علت تکامل ابزار تولید تبدیل به دورهٔ کشاورزی و فئودالیسم شد، و نه می‌توانند ثابت کنند دورهٔ فئودالیسم به علت تکامل ابزار به دورهٔ بورژوازی منتهی شد.

ایراد دوم

مطلب دوم، که این هم مهم است و خیلی باید توجه کرد:

مکرر خوانده‌ایم که اینها می‌گویند حرکت معلول تضادهای درونی است. اگر تضاد نباشد حرکت نیست و چون تضاد هست حرکت هست و چون تضاد درونی هست بنابراین حرکت احتیاج به عامل بیرونی ندارد. این حرفی که اینها این‌همه تکرار می‌کنند، یعنی جنبهٔ ضد ماوراءالطبیعی دیالکتیک، یکی در همین جهت است که حرکتها معلول تضادهاست. پس اینکه می‌خواهند حرکتها را به یک محرّک اوّلی یعنی به بیرون از دستگاه دیالکتیک منتهی بکنند، غلط است. دستگاه دیالکتیک یک دستگاه خودسامان است؛ یعنی علت حرکت در درون اشیاء و آن تضاد درونی اشیاء است و تضاد هم ذاتیِ اشیاء است. هر چیزی در درون خودش ضد خودش را دارد.

آن وقت این سؤال پیش می‌آید: در دورهٔ اشتراک اولیه کدام تضاد وجود پیدا کرد؟ چون اینها گفتند که تضاد، اول میان ابزار تولید و روابط تولیدی پیدا می‌شود. روابط تولیدی فرع بر مالکیت است. آیا در آنجا مالکیت اشتراکی بر ابزار تولید بود، بعد ابزار تولیدی آمد که چون کاملتر شده باید اختصاصی باشد و این ابزار تولید با مالکیت اشتراکی سازگار نبود؟ یا قوانین اجتماعی با آن تضاد داشت؟ تأسیسات اجتماعی‌شان برضد ابزارهای جدید بود؟ هیچ یک از اینها نیست. و بالاتر، تضاد طبقه‌ای است. اینها حرفشان این است که تاریخ را تضادها به وجود می‌آورد. مارکس و انگلس تصریح کرده‌اند که تاریخ جز کشمکش طبقاتی چیزی نیست. پس در انتقال از دورهٔ کمون اولیه و اشتراک اولیه، ما اول باید قائل به تضاد طبقاتی بشویم، این تضاد طبقاتی ناشی از یک نوع روابط تولید باشد که آن روابط تولید ناشی از نوع ابزار تولید باشد و آن تضاد طبقاتی منجر به این انتقال شده باشد. آن دوره که دورهٔ تضاد نیست.

ـ یکی از اصول دیالکتیک این است که جامعه در هر حال رو به سوی تکامل می‌رود.

استاد: بدون تضاد؟

ـ عرض می‌کنم؛ یعنی مرحلهٔ فئودالیسم قطعاً یک مرحلهٔ برتر از مرحلهٔ

بردگی است.

استاد: این که مال دیالکتیک نیست، مال همه است. آن که مال دیالکتیک است این است که به حکم تضاد درونی تکامل پیدا می‌کند.

ـ چون جامعه رو به تکامل می‌رود کوچکترین عامل برای حرکت دادن جامعه به سوی کمال کافی است.

استاد: یعنی تضاد نمی‌خواهد؟ اصول دیالکتیک چهار اصل است: اصل تضاد، اصل حرکت، اصل تأثیر متقابل و اصل جهش و انقلاب. تضاد جزو اصول است.

ـ منظور این است که در جوامع مختلف نوع تضاد متفاوت است.

استاد: نوع تضاد فرق بکند، پس یک تضادی هست. تضاد در جامعهٔ اشتراکی چیست؟ و خودش می‌گوید تضاد هم تضاد طبقاتی باید باشد.

ایراد سوم

مسئلهٔ دیگر ـ که در بحثهای آینده هم خواهیم داشت ـ این است که می‌گویند جامعه دائماً باید (یعنی ضرورت دارد) در حال حرکت و تکامل باشد، و این حرکت و تکامل ناشی از تضاد درونی است. همین طور که این مرحلهٔ انتقال از اشتراک اولیه به دورهٔ دوم با اصول دیالکتیک قابل توجیه نیست[1]، در اشتراک نهایی نیز که می‌گویند سرنوشت نهایی بشر است، عین همین ایراد هست. شما می‌گویید بعد از دورهٔ سرمایه‌داری مالکیت دسته‌جمعی و مالکیت اشتراکی ابزار تولید پیش می‌آید و جامعهٔ بی‌طبقه و جامعهٔ بی‌تضاد به وجود می‌آید. به شما اشکال می‌کنند که شما خودتان می‌گویید که حرکت معلول تضاد است، اگر

۱. با اصول ما قابل توجیه است. اصول ما تکامل انسان است. انسان تدریجاً در طبیعت تکامل پیدا می‌کند. انسان است که پیش می‌برد، بدون اینکه نیازی باشد که ابزار تولید تکامل پیدا کند و تضاد طبقاتی الزاماً سبب تغییرات بشود.

تضاد نباشد حرکت نیست و اگر حرکت نباشد تکامل نیست. آیا وقتی ما به جامعهٔ بی‌طبقه رسیدیم یعنی به جامعهٔ ساکن و مرده رسیدیم؟ یعنی همین قدر که بشریت به کمونیسم (به قول شما) رسید، دیگر به مرحلهٔ سکون رسید یا در آنجا هم باز حرکت تکاملی هست؟ نمی‌توانند بگویند حرکت نیست، زیرا اصل تکامل را چکار کنند. اگر هست، از کدام تضاد ناشی می‌شود؟

اینجاست که این ایرادها را کرده‌اند. مارکس و امثال او اصلاً اینها را طرح نکرده‌اند. بعد افراد متأخرتر امثال استالین آمده‌اند یک حرفی زده‌اند که جز استثناء و نقض در اصول دیالکتیک حرفی نیست. از کتاب **قرن مارکسیسم** ـ که از شخصی به نام برنارد است ـ نقل می‌کند:

فلسفهٔ مارکسیسم نخستین فلسفه‌ای است که صراحت و عمومیت ماهیت تغییر روابط بشر و تظاهر این تغییر را از طریق انقلابات شدید باز شناخت[1]. در اینجا به طور معترضه باید تذکر داد: تغییرات کیفی فقط در اجتماعات طبقاتی با انفجار به شدت توأم می‌باشد وگرنه در جامعهٔ بدون طبقات چون تغییرات از بالا هدایت و رهبری می‌گردد این است که با انفجار به شدت توأم نبوده و به آرامی صورت می‌گیرد[2]. به مقالهٔ «زمان‌شناسی» استالین رجوع شود.

روی اصول شما «تغییرات از بالا هدایت و رهبری می‌شود» یعنی چه؟ طبق اصول شما تغییر بدون تضاد امکان ندارد، اصلاً حرکت معلول تضاد است، مگر معلول بدون علت هم می‌تواند وجود داشته باشد؟ شما تمام این گرد و خاک‌هایی که می‌کنید، می‌گویید ما دیگر در باب حرکت علت حرکت را کشف کردیم، علت حرکت را در درون اشیاء کشف کردیم و آن تضاد درونی اشیاء است. البته خود این فی‌حد ذاته حرف غلطی است. حالا ما عجالتاً حرف شما را قبول کردیم. بنا بر حرف شما که این‌همه در باب حرکت می‌گویید علت حرکتها تضادهای درونی است و حرکت ناشی از تضادهای داخلی است، مگر

۱. انقلابات هم که محصول تضادهاست.
۲. یعنی نقض تمام اصول!

استثناءپذیر است که در یک جا تضاد نباشد حرکت باشد؟ خوب، اگر بنا بشود ما قبول کنیم که در یک جا تغییرها از بالا هدایت می‌شود، چرا بگوییم در جامعهٔ استالینی اینچنین است، در جامعه‌های دیگر هم بگوییم تغییرها از بالا هدایت می‌شود. دیگران هم مثل شما همین حرف را می‌زنند و می‌گویند رهبرها از بالا جامعه را هدایت می‌کنند و تغییر هم ایجاد می‌کنند و لزومی ندارد تضادی در کار باشد.

حال اجازه بدهید از آن قسمت اول یک مقداری بخوانیم. در صفحهٔ ۴۱ می‌گوید:

> ملاحظه می‌شود که وسائل تولیدی تعیین‌کنندهٔ روابط تولیدی است و بر مبنای آن روابط، ایدئولوژی و تأسیسات اجتماعی به وجود می‌آید. این تأسیسات و ایدئولوژی در زمان معین با روابط تولیدی و در نتیجه با خصلت وسائل تولیدی مطابق است و باعث تکمیل و تقویت آن می‌گردد. ولی چون از طرف دیگر سعی می‌کنند که وضعیت موجود را حفظ نمایند، لذا پس از مدتی از سطح ترقی وسائل تولید که دائماً در تغییر است عقب می‌افتند و بالاخره سد راه این پیشرفت و ترقی می‌گردند. و به قسمی که گفتیم در اینجا هنگامی که این تناقض به مرحلهٔ نهایی خود رسید انقلاب اجتماعی آغاز می‌گردد و سیستم و روابط ایدئولوژی و تأسیسات نوینی که مطابق خصلت وسائل تولید باشد مستقر می‌شوند. مثلاً[1] در سیستم فئودالیسم در اثر تکامل فن تولید و ایجاد وسائل جدید و همچنین تشکیلات صنعتی و فنی و جغرافیایی، روابط موجود یعنی روابط خان‌خانی سد راه ترقی تکنیک می‌گردد و اصولاً تکمیل فنی وسائل تولید و ایجاد مبادلات وسیعتر نخستین نقطهٔ انقراض فئودالیسم را منعقد می‌سازد. (این ادعای اوست.) در این سیستم فقط کسانی در خدمت ارباب فئودال پذیرفته می‌شوند که صاحب کار و وسائل فلاحتی یعنی وسائل تولید باشند. و از طرف دیگر مردمان شهری و تودهٔ دهقان بی‌چیز و فقیر که فاقد این وسائل‌اند به ناچار رو به شهر می‌آورند و به کارهای شهری از قبیل کفاشی و خیاطی و سایر حِرف یدی می‌پردازند، و چون اصول موجود و

۱. مقدمه را برای این مثال خواندم.

> مقررات فئودالیسم مانع از ایجاد روابط بیشتر و فروش کالای تولیدی مردمان کاسب و بورژوای شهر است به ناچار تقاضاهای جدیدی مبنی بر تغییر روابط تولیدی ایجاد می‌گردد.

یعنی بعد از اینکه تودهٔ دهقانی را به شهرها آوردند و از راه کفاشی و خیاطی و امثال اینها زندگی کردند و بعد این مردم دست به تجارت زدند و طبقه‌ای به نام بورژوا به وجود آمد و مقررات فئودالیسم برای مبادلات شهری کافی نیست، ناچار باید آن روبنا و نظام عوض بشود. پس تجارت ترقی کرده، روابط مبادلاتی تغییر کرده و زندگی روستایی برای چنین زندگی شهری کافی نبوده است. در اینجا ابزار تولیدی که از فئودالیسم تغییر کرده چیست؟ یکی از آنها را اسم ببرید. اگر می‌گفتیم ابزار تولید کشاورزی تبدیل به ماشین شد، خیش بود تبدیل به ماشین شد، حرف درستی بود. ولی این که مال دورهٔ سرمایه‌داری است. تبدیل شدن خیش به تراکتور تبدیل ابزار تولید است. این که مال دورهٔ بعد است. ولی در دوره‌ای که نظام فئودالیسم جای خودش را به نظام بورژوازی می‌دهد، در اینجا که ابزارها هنوز به حال اول خودشان باقی است. خودشان از اول رنسانس را یعنی از هشتصد سال پیش را دورهٔ بورژوازی می‌گویند، یعنی فئودالیسم وضعش تغییر کرد در حالی که هنوز ابزار تولید تغییر نکرده بود. دومرتبه می‌گوید:

> یعنی خلاصه تکامل وسائل تولیدی در اثر محدودیت افق فئودالیسم با بن‌بستی مواجه می‌شود[۱] و بورژوازی[۲] برای مبادله و فروش[۳] و برآوردن حوایج بازارها آن آزادی عمل و خودمختاری لازم را ندارد و بالنتیجه روابط فئودالیسم با تکامل قوای تولید در تناقض شدید می‌افتد. در اینجاست که ناگهان انقلاب برای به دست آوردن آزادی و حذف محدودیتهای محلی شروع می‌شود و مثلاً به قسمی که می‌دانیم زنجیره‌های

---

۱. کدام وسائل تولید؟ عجیب است!

۲. یعنی طبقهٔ بورژوا

۳. خودتان می‌گویید «برای مبادله و فروش». مسئلهٔ تکامل تجارت و تکامل نقل و انتقال کالاها مطرح است. نقل و انتقال کالا قبل از آن هم با اسب و قاطر و الاغ بوده، در آن دوره هم با اسب و قاطر و الاغ بوده است.

فئودالیسم ناگهان در فرانسه از هم گسیخته می‌گردد و روابط جدیدی مناسب با وضع قوای تولیدی برقرار می‌گردد که این روابط در تکمیل وسائل تولید کمک مؤثری می‌نماید و همین کمک باعث می‌شود که احتیاجات جدیدِ ایجاد شده و بالنتیجه روابط موجوده مجدداً نارسا گردند.

این از مسائلی است که در آینده باید دقیقاً آن را مورد مطالعه قرار دهیم که آیا تبدیل فئودالیسم به بورژوازی مقارن تکامل ابزارهای فنی است یا نه؟ که نیست.

بعد مطلب مهمی که قابل گفتن باشد نداریم تا می‌رسیم به اول «کُمون اولیه» که از هفتهٔ آینده این بحث را شروع می‌کنیم.

دوره اشتراک اولیه، دوره برده داری، دوره فئودالیسم

اجتماعی یا انفرادی بودن انسان

ـ کلمهٔ «کُمون» که از همان common لاتین است به معنی جمع و اجتماع است. در اینکه چرا بشر به طور جمعی زندگی می‌کرده، نویسنده با استناد به حرف مارکس تئوری روبینسون کروزوئه‌ای تاریخ بشر و اینکه بشر بالاجبار زندگی فردی را ترک و زندگی جمعی را انتخاب کرده مسخره کرده است. او می‌گوید این طور نیست، بلکه اجتماعی بودن ذاتیِ انسان است و همچنان که جذب بعضی از حشرات به وسیلهٔ نور خورشید یک امر طبیعی است و از قوانین فیزیکی پیروی می‌کند، اجتماعی زیستن انسان هم دارای قوانین فیزیکی است. می‌گوید: «این جذب و دفع دارای پایهٔ مادی است که بر حواس مؤثر بوده و بدون تردید فقط از لحاظ مقیاس با جذب برخی از حشرات توسط نور آفتاب تفاوت دارد.» یعنی اجتماعی بودن زندگی انسان هم یک امر غریزی است.

استاد: نه، با غریزه تفاوت دارد. مسئلهٔ اجتماعی بودن انسان همان مسئلهٔ معروف قدیمی است که از زمان ارسطو مطرح بوده است. ارسطو طرفدار این بوده که انسان به اصطلاح قدمای ما مدنیّ‌بالطبع است. «مدنی» نسبتِ به مدینه است. مدینه یعنی شهر. این کلمه ترجمهٔ یک لغت خاص قدیمی یونانی است و آن لغت city است. علت آن هم

این است که در یونان زندگی به اصطلاح زندگی دولت شهری بوده، یعنی هر شهری خودش یک جامعهٔ مستقل بوده، و چون هر شهری یک جامعهٔ مستقل بوده شهری زیستن مساوی با اجتماعی زیستن بوده است. بعد هم که در دوره‌های اول اسلامی این لغت را به عربی برگرداندند همان کلمهٔ «مدینه» را آوردند، ولی اینها وقتی می‌گویند انسان مدنیّ‌بالطبع است مقصودشان این است که اجتماعی بالطبع است. لغت «مدنی» که آمده به اعتبار ترجمهٔ همان لغت قدیمی یونانی است که در آنجا مدینه و اجتماع هر دو یک مفهوم داشته است.

آیا انسان بالطبع اجتماعی است؟

به هر حال مسئله این است که آیا انسان بالطبع اجتماعی است یا بالطبع اجتماعی نیست؟ نقطهٔ مقابل اینکه می‌گوییم انسان بالطبع اجتماعی است این است که انسان بالاضطرار (به یک معنا) یا بگوییم به حسب قرارداد (به یک معنی دیگر) اجتماعی است. اینها شکلهای مختلفی پیدا می‌کند.

در قرن هجدهم عده‌ای پیدا شدند و در رأس آنها ژان ژاک روسو که این نظریه را بکلی طرد کردند. او در کتاب **قرارداد اجتماعی** ـ که ترجمه و چاپ شده و از کتابهای خوب قرون اخیر شمرده می‌شود ـ تقریباً این مطلب را تأیید کرد که انسان به حسب طبع خودش انفرادی است و به حسب قراردادْ اجتماعی است، زندگی اجتماعی برای انسان یک زندگی قراردادی است. آنوقت نظیر اجتماعات قراردادی می‌شود که در داخل جامعه صورت می‌گیرد، مثل یک شرکت که تأسیس می‌شود. فرض کنید یک واحد فرهنگی تأسیس می‌شود. این واحد فرهنگی خودش یک جامعهٔ کوچک است اما این جامعهٔ کوچک مسلّم یک اجتماع طبیعی نیست. اگر عده‌ای مثلاً آمدند مؤسسهٔ علوی را به وجود آوردند، یک ریشه‌ای در طبیعت اینها وجود ندارد بلکه اینها به حسب قرارداد یعنی با فکر و اندیشه و انتخاب [به این کار دست زده‌اند، یعنی] هدفهای مشترکی داشته‌اند و به حسب آن هدفهای مشترک آمده‌اند این زندگی اجتماعی فرهنگی را انتخاب کرده‌اند که یک واحد فرهنگی به وجود آورده‌اند. حرف روسو این است که زندگی اجتماعی برای انسان چنین زندگی‌ای است، بنابراین طبیعی نیست.

گفتیم طبیعی نبودن با دو تعبیر بیان می‌شود: یکی به شکل اینکه طبیعی نیست، قراردادی است، یعنی صد درصد یک امر اختیاری است. انسانها به حسب طبع منفرد

هستند ولی انسان چون یک موجود عاقل و متفکری است و حساب سود و زیان خودش را می‌کند و حساب کرده که اگر به صورت اجتماعی زیست کند بهتر می‌تواند زندگی کند، از این جهت زندگی اجتماعی را انتخاب کرده، پس صد درصد اختیاری است ـ اختیاری حتی در مقابل اکراهی و اضطراری ـ مثل همان شرکت تجارتی یا واحد فرهنگی و امثال اینها.

تعبیر دیگرِ «طبیعی نیست» این است که طبیعی نیست ولی اضطراری است نه صد درصد اختیاری؛ یعنی اگر اختیاری هم هست اختیار از روی اضطرار است، اکراه و اجبار است، به این معنا که جبر طبیعت انسان را به زندگی اجتماعی وادار کرده نه اختیار سود بیشتر. یعنی انسان وقتی که در مقابل طبیعت قرار گرفته (طبیعت بی‌جان و طبیعت جاندار) دیده اصلاً برایش زندگی انفرادی امکان ندارد، از بین می‌رود، اضطراراً زندگی اجتماعی را انتخاب کرده است. آن صورت اول این است که اضطراری نبود ولی سود بیشتر را در این دید. در آن صورت فکر می‌کرد منفرد سود کمتری دارد، این جور سود بیشتر. ولی یک وقت هست که اضطرار است، مثل بسیاری از وحدتهای اضطراری که در میان انسانها پیدا می‌شود. گاهی نیاز و ضرورت، افراد را به یکدیگر نزدیک می‌کند. «بیا سوته‌دلان گرد هم آییم». آن امر مشترک به این شکل اینها را مجبور می‌کند که گرد یکدیگر بیایند.

این، دو تعبیر و دو نوع توجیه است برای اینکه زندگی انسان به هیچ نحو طبیعی نیست. می‌شود گفت که نظریهٔ آقای طباطبایی در تفسیر **المیزان** هرجا که بحث می‌کنند تقریباً چنین چیزی است. گاهی تصریح هم می‌کنند که انسان مدنیّ‌بالطبع نیست، بالتطبع است. گاهی هم می‌گویند انسان مدنیّ‌بالطبع است، ولی به این معنا که مدنیّ‌بالفطره است اما آن فطرت را همان فطرت عقلانی انسان می‌گیرند؛ یعنی می‌خواهند بگویند انسان به حسب طبع اوّلی خودش استخدامگر و منفعت‌جوست ولی به حکم اینکه همهٔ انسانها اینچنین هستند، بعد انسان تشخیص می‌دهد که اگر بخواهد منفعتش تأمین بشود جز با اینکه به اجتماع تن بدهد [امکان ندارد.] فطرتش حکم می‌کند که باید به اجتماع تن بدهد، پس به طبع ثانوی به اجتماع تن می‌دهد.

این، دو نوع نظریه در زمینهٔ اینکه انسان مدنیّ‌بالطبع نیست. و اما آنهایی که می‌گویند انسان مدنیّ‌بالطبع است، این را به شکلهای مختلفی بیان می‌کنند. یک شکل آن که از همه افراطی‌تر است و حتی باید گفت صد درصد غیر علمی و احمقانه است، همین است که اینها (مارکسیستها) می‌گویند و آن این است که انسان به حکم یک

خاصیت فیزیکی زندگی اجتماعی دارد؛ به حکم یک نوع جذب و انجذابی از نوع جذب و انجذاب‌هایی که با قوانین فیزیکی قابل توجیه است، مثل جذب و انجذاب‌های مغناطیسی یا جذب و انجذابی که طبق قانون جاذبهٔ نیوتن صورت می‌گیرد. این مسلّم از نظر علمی قابل توجیه نیست که انسانها (و در واقع اجسام انسان، چون قانون فیزیکی فقط به اجسام مربوط می‌شود و از حوزهٔ جسم بیرون نیست) تحت تأثیر یک قانون فیزیکی به سوی یکدیگر کشیده می‌شوند. این فقط اجسام انسان است که انسانها را به سوی یکدیگر می‌کشد!

نظریهٔ دیگر این است که انسان مدنیّ‌بالطبع است نه به حکم طبیعت فیزیکی، بلکه به حکم طبیعت زیستی و حیاتی. طبیعت حیاتی که مربوط به قلمرو جاندارها می‌شود و قانونش هم یک قانون بیولوژیکی است غیر از قوانین فیزیکی است، چیز دیگری است و بسیاری از آنها اصلاً رمزش کشف نشده است. ما گاهی آنها را تحت عنوان «غریزه» بیان می‌کنیم. واقعیت غریزه را هنوز علم نتوانسته به دست بیاورد که چیست. غریزه یعنی یک کشش درونی که از آثار نیروی حیات است و ماهیت این کشش به هیچ شکل توضیح دادنی نیست. آنوقت نظیر زندگی طبیعی غریزی حیوانات اجتماعی می‌شود که ضرب‌المثل همهٔ اینها زنبور عسل است. اولاً بسیاری از حیوانات زندگی اجتماعی دارند ولی زندگانی اجتماعی آنها در یک سطح نیست. آن که خیلی در سطح بالاست شاید در درجهٔ اول زنبور عسل و موریانه و امثال اینهاست. زندگی اینها غریزی است به این معنا که از همان اول که این حیوان متولد می‌شود اجتماعی متولد می‌شود. «اجتماعی» و زندگی اجتماعی معنایش این است که زندگی براساس تنوع و تقسیم کار باشد؛ یعنی این مجموع، حالت ارگانیک به اصطلاح داشته باشد، افراد به اعضای مختلف تقسیم شوند و هرکدام با یک وظیفه و کار مشخص و احیاناً با خلقت مشخص؛ یعنی از اول که متولد می‌شوند هر دسته‌ای طوری خلق می‌شوند که ساختمانشان برای عهده‌داری نوعی وظایف آماده است نه برای وظیفهٔ دیگر، و وضع غریزی و روحی و حیاتی‌شان هم به‌گونه‌ای است که جز آن وظایف چیز دیگری را اصلاً درک نمی‌کنند و برایشان مطرح نیست.

مثلاً این طور که دربارهٔ زنبور عسل نوشته‌اند، یک دستهٔ اینها کارگرند، یک دسته مهندس هستند، یک دسته سرباز هستند، یک عدهٔ دیگر مثلاً مأمور بازرسی هستند، ملکه یک شخصیت خاص دارد با یک ساختمان خاص، و هرکدام هم طوری ساخته شده‌اند که ـ البته به حکم قانون طبیعیِ حیاتی ـ نمی‌توانند از آن سرپیچی کنند، یعنی آن

که سرباز آفریده شده دیگر اندیشهٔ غیر سربازی اصلاً برایش وجود ندارد. شاید حتی نمی‌داند در عالم کار غیر سربازی هم وجود دارد. از کارگر هم غیر از کارگری کاری ساخته نیست و جز آن راهی برای او وجود ندارد. و لهذا تغییر موضع اجتماعی هم برایشان امکان‌پذیر نیست؛ یعنی امکان ندارد آن که در طبقهٔ کارگر است بیاید در طبقهٔ مهندس، طبقهٔ مهندس بیاید در طبقهٔ کارگر، سرباز مثلاً کودتا کند به جای ملکه بیاید، ملکه بیاید در جای او. این هم یک نوع است.

مسلّماً این هم مثل نوع اول دربارهٔ انسان صادق نیست. انسان به این نوع هم زندگی‌اش اجتماعی نیست. خیلی هم واضح است، یعنی این طور نیست که هر گروهی از افراد انسان برای کار معین خلق شده باشند و صلاحیت کار دیگر نداشته باشند؛ یک عده از اول خلق شده‌اند که نجار باشند، یک عده از اول خلق شده‌اند که آهنگر باشند، یک عده از اول خلق شده‌اند که عالم دین باشند، یک عده خلق شده‌اند طبیب باشند و... چنین چیزی وجود ندارد.

در بعضی از نظریات فیلسوفان کم و بیش ـ نه برای همهٔ شغلها و کارها ـ در یک حدود معینی این فکر وجود داشته است به دو صورت: یکی آن فکری که در دنیای قدیم و حتی از ارسطو نقل شده ـ و همین جهت یک نقطهٔ ضعف بزرگ برای ارسطو گرفته شده است ـ که نژادها مختلفند. شاید بسیاری از فلاسفهٔ یونان چنین عقیده‌ای داشته‌اند که نژادها بالطبع مختلفند؛ بعضی نژادها برای کارهای یدی و بدنی آفریده شده‌اند و بعضی نژادها برای کارهای عالی فکری، روحی، هنری و امثال اینها آفریده شده‌اند. می‌گویند در جامعهٔ یونان قدیم مردم به سه دسته منقسم می‌شدند: گروهی که از همهٔ حقوق اجتماعی بهره‌مند بودند و می‌توانستند عالم باشند، فیلسوف باشند، هنرمند باشند. این گروه اربابان بودند. گروه دیگر گروه بردگان بودند. سوم بیگانگان بودند، آنهایی که از جای دیگر آمده بودند. اینها را بربرها می‌نامیدند، مثلاً ایرانیها را می‌گفتند بربرها. راجع به بردگان اصلاً معتقد بودند که یک نژادهایی برای کار بردگی آفریده شده‌اند، یعنی اینها در سطح انسانهای دیگر نیستند و بنابراین همین طوری که نمی‌شود برای حیوان حقوقی مساوی با انسان فرض کرد (بگوییم آقا مگر این اسب جاندار نیست، چه فرق می‌کند، انسان جاندار است اسب هم جاندار است، تمام حقوقی که انسان دارد اسب هم باید داشته باشد، معلوم است که این حرف غلط است؛ هیچ کس هم در دنیا دیگر قائل به تساوی حقوق انسان با حیوان نشده) همین‌طور نژادهای سیاه و نژادهای این بردگان در طبیعت در سطح پایین‌تر

آفریده شده‌اند. آنوقت می‌گفتند یونانی باید فکر کند، بیندیشد، فکر خلق کند، هنر بیافریند، خلّاق باشد، مغزش این‌گونه آفریده شده است؛ آن برده هم باید برده باشد. کم و بیش این فکر تبعیض نژادی هم که الآن در بعضی نقاط دنیا عملاً وجود دارد ـ اگرچه عده‌ای ابراز نمی‌کنند ـ همان فکر قدیم یونانی است. در ایران قدیم این فکر به صورت یک فلسفه وجود نداشته ولی به صورت یک فکر اجتماعی و یک سنتِ پذیرفته شده مخصوصاً در دورۀ ساسانی وجود داشته است. چون در ایران قدیم اصلاً فیلسوف و مفکّر به آن معنا که در یونان بوده وجود نداشته، همان موبدها و امثال اینها بودند که این فکرها را می‌دادند و این فکر به هر حال به صورت یک سنت غیر قابل تخلف و سنت [پذیرفته‌شده وجود داشته است. معتقد بودند][1] اصحاب شغلهای مختلف باید در همان شغل خودشان باقی بمانند و تغییر طبقه ندهند و طبقات باید مقفّل و بسته باشد، کسی حق ندارد که از طبقه‌ای به طبقۀ دیگر برود و همان حسابها که بچۀ موزه‌گر باید برای همیشه موزه‌گر بماند و بچۀ کوزه‌گر هم باید کوزه‌گر بماند. و اگر یک فرد می‌خواست از طبقه‌ای به طبقۀ دیگر منتقل بشود اینقدر تشریفات داشته، در حد تشریفاتی که کسی از تبعۀ یک کشور بخواهد تابع کشور دیگر بشود، بلکه از این هم بالاتر: اینکه کسی تابع یک کشور باشد بعد بخواهد تابع کشور دیگر بشود تشریفاتش کمتر است از اینکه یک کسی که در ایران قدیم داخل یک طبقه بوده می‌خواست وارد طبقۀ دیگر بشود.

به هرحال، این یک نوع نظریه است که مسلّماً دربارۀ انسان این حرف هم غلط است یعنی افراد انسان چه به حسب نژادها مختلف باشند (سفید باشند، سیاه باشند، زرد باشند) و چه آنهایی که منطقه‌ها یا شغلها آنها را مشخص کرده (یکی دهاتی است یکی شهری، یکی عالم‌زاده است یکی طبیب‌زاده) این طور آفریده نشده‌اند؛ یعنی خیلی واضح و روشن است که در همۀ طبقات و در همۀ نژادها همه‌گونه استعدادی هست. البته در این که افراد انسان مختلف‌الاستعداد آفریده شده‌اند بحثی نیست، اما معنایش این نیست که نژاد، آنها را مشخص می‌کند (هرکه سیاه شد اینچنین، هرکه سفید شد اینچنین) یا منطقه مشخص می‌کند (هرکه یونانی بود اینچنین، هرکه آسیایی بود اینچنین). بله، بچه‌های یک خانواده از یک پدر و مادر با یک گونه استعداد به دنیا نمی‌آیند. یکی استعداد ریاضی‌اش خوب است، یکی استعداد طبیعی‌اش خوب است، یکی استعداد ادبی‌اش خوب است، یکی

۱. [چند ثانیه از نوار افتادگی دارد.]

استعداد عملی و فنی‌اش خوب است، که این مسئلهٔ دیگری است و وجود دارد.

پس این نظریه هم که ما انسان را اجتماعی بالطبع بدانیم آن گونه که حیواناتِ اجتماعی اجتماعی هستند، درست نیست. حال در اینجا نظریات دیگری هست.

ما در سخنان ارسطو در مورد اینکه انسان مدنیّ‌بالطبع است ـ نه در مورد مسئلهٔ بردگان و... که آن را به عنوان مثال عرض کردم ـ یک مطلبی که نظریه‌اش را کاملاً مشخص کند که به چه معنا می‌گوید مدنیّ‌بالطبع، نداریم ولی احتمال می‌دهیم منظورش یکی از این نظریات باشد که عرض کردیم. از این دوتایی که الآن گفتیم اولی قطعاً منظورش نبوده و اگر فرض کنیم دومی منظورش بوده مسلّم غلط است، و بعید هم هست که دومی منظورش بوده است.

نظریهٔ صحیح

نظریهٔ سوم دربارهٔ معنی «انسان مدنیّ‌بالطبع است» این است که انسان به حسب خلقت با یک سلسله استعدادها و امکانات آفریده شده است که به فعلیت رسیدن و به کمال رسیدن این استعدادها امکان ندارد مگر در پرتو تعاون اجتماعی. حیوان هر مقدار استعدادی که دارد در همان زندگی انفرادی‌اش ظهور می‌کند و به فعلیت می‌رسد. حیوانات اگر هم بخواهند زندگی اجتماعی داشته باشند شخصیتشان تغییر نمی‌کند، یعنی یک شخصیت دیگری از اینها بروز نمی‌کند. ولی انسان استعدادهایی دارد که آنها را فقط در جامعه می‌تواند به فعلیت برساند، اگر جامعه‌ای نباشد به فعلیت نمی‌رسد، مثل استعداد علمی و استعداد فراگیری. این استعداد فراگیری یک استعدادی است که اگر انسان بخواهد تنها زندگی کند این‌همه امکاناتی که در مغز او برای فراگرفتن مسائل و مطالب هست، همه خام باقی می‌ماند یعنی هدر رفته است. و همچنین استعدادهای ذوقی که در انسان هست امکان به فعلیت رسیدنش در پرتو اجتماع است.

پس در عین اینکه انسان به حسب غریزه به سوی زندگی اجتماعی کشیده نمی‌شود ولی نیاز به زندگی اجتماعی دارد، یک نیاز طبیعی. نیاز طبیعی داشتن غیر از این است که غریزه هم او را به آن سو می‌کشاند. مثلاً بچه طبیعتاً به تعلیم و تربیت نیاز دارد اما غریزهٔ بچه او را به سوی تعلیم و تربیت نمی‌کشاند. استعدادها و ذخائر کأنه این طور است که خدا انسان را با یک سلسله ذخائر وجودی آفریده است که این ذخائر وجودی در پرتو زندگی اجتماعی در وجود او قابل اکتشاف و بیرون آمدن و به فعلیت رسیدن و بروز کردن است.

به این معنا، مدنیّ‌بالطبع بودن انسان در این کلمه خلاصه می‌شود: انسان نیاز به زندگی اجتماعی دارد از نظر به کمال رساندن شخصیت خودش. این حرف در این حد حرف درستی است.

از این بالاتر یک درجۀ دیگر هم داریم که آن نیز درست است. در انسان یک سلسله استعدادهای کمالی هست که در جامعه امکان بروز دارد. اولی «به وسیلۀ جامعه» بود، این «در جامعه» است؛ یعنی باید جامعه‌ای باشد تا این [استعداد] بتواند تجلی کند. اولی مثل استعداد علمی بود: جامعه باید باشد که معلمش بشود؛ استعداد آموختن دارد ولی جامعه باید به او بیاموزد. در دومی نمی‌خواهیم بگوییم جامعه باید او را به اصطلاح به فعلیت برساند، بلکه جامعه‌ای باید باشد تا این [استعدادها] امکان تجلی پیدا کند و آن عبارت است از استعدادهای اخلاقی یا به تعبیر امروز ارزشهای انسانی که در انسان هست، که شکوفا شدن و تجلی کردن اینها فرع بر این است که جامعه‌ای باشد. مثلاً در انسان استعداد انفاق و جود و بخشندگی هست. اگر جامعه‌ای نباشد بخشندگی موضوع پیدا نمی‌کند، انسان نمی‌تواند این استعداد خودش را به ظهور برساند؛ یعنی تجلی این استعداد احتیاج دارد که جامعه‌ای باشد و افراد دیگری باشند. یا ایثار کردن؛ تا جامعه‌ای نباشد آیا انسان منفرد می‌تواند اهل ایثار باشد؟ ایثار که برای انسان یک ارزش اخلاقی معنوی خیلی بالاست، باید جامعه‌ای باشد تا انسان در آن جامعه ایثارگر و فداکار باشد.

در این حدود که در انسان یک سلسله استعدادها هست (هم به معنی اول و هم به معنی دوم) نمی‌شود شک کرد که انسان بالطبع اجتماعی است؛ یعنی واقعاً انسان با این دو گونه استعدادها متولد می‌شود: استعدادهایی که جامعه برای به فعلیت رسیدن آنها باید محرّک او باشد، و استعدادهایی که باید جامعه‌ای وجود داشته باشد تا او بتواند آنها را تجلی بدهد.

پس مجموعاً ما شش‌گونه ـ یا به یک اعتبار پنج‌گونه ـ نظریه دربارۀ اینکه آیا انسان اجتماعی است یا اجتماعی نیست، طرح کردیم. دو گونه‌اش براساس این بود که انسان اجتماعی نیست. یک نظریه می‌گفت زندگی اجتماعی، قراردادی و انتخابی و صد درصد اختیاری است.

نظریۀ دیگر اینکه زندگی انسان اجتماعی نیست ولی صد درصد انتخابی هم نیست، بالطبع انفرادی است بالاضطرار اجتماعی است، ضرورت مبارزه با طبیعتْ انسانها را گرد یکدیگر جمع کرده، که این در حیوانات هم در مواقع خاص خیلی مُشاهَد و محسوس است

و این قضیه خیلی عجیب هم هست که حیوانات وقتی با دشمنی که دشمن نوعشان است مواجه می‌شوند با یکدیگر متحد می‌شوند. این را من از کسانی که دیده‌اند شنیده‌ام. مثلاً در بیابان و علفزارها اسبهایی که با یکدیگر چرا می‌کنند خیلی به صورت منفرد کار می‌کنند. یکدفعه یک پلنگ پیدا می‌شود و می‌خواهد یک اسب یا کرهٔ یک اسب را بزند، اسبهای دیگر با یکدیگر در دفاع از خود همکاری می‌کنند و شنیدم که در این جهت قاطر خیلی فوق‌العاده است. اگر در چنین گله‌های اسبی یکی دو قاطر باشد، دیگر هیچ پلنگی جرأت نمی‌کند حمله کند، یعنی آن حیوان به سرعت می‌شتابد برای اینکه دفاع کند. و گاوها با عالم گاوی خودشان خیلی بهتر دفاع می‌کنند و هیچ پلنگی نمی‌تواند با اینها بجنگد. اگر چند تا گاو باشند تا چشمشان به پلنگ بیفتد به صورت غریزی فوراً دور همدیگر جمع می‌شوند، پشتشان را به یکدیگر می‌کنند و رویشان را به یک طرف و یک دایره تشکیل می‌دهند در حالی که دمشان در جهت مرکز و شاخهایشان در جهت محیط این دایره قرار گرفته، و پلنگ هیچ نمی‌تواند از جهت شاخ حیوان بیاید، و خوب از خودشان دفاع می‌کنند. خوب، این همان زندگی اجتماعی اضطراری است؛ یعنی وقتی که با مشکلات طبیعت ـ منتها طبیعت جاندار ـ مواجه می‌شوند فوراً همهٔ اینها یک واحد اجتماعی محدود در حد همان دفاع موقت از خودشان تشکیل می‌دهند. این دو نظریه بود.

چهار نظریهٔ دیگر هم راجع به اجتماعی بودن بود: نظریهٔ اجتماعی که بگوییم خصلت فیزیکی انسان است؛ «اجتماعی» که بگوییم غریزیِ انسان است آنچنان که غریزی زنبور عسل است؛ اجتماعی به معنای اینکه استعدادهای انسان جز در پرتو تعاون به فعلیت نمی‌رسد؛ چهارم اینکه برخی استعدادهای انسان جز در پرتو اجتماع مجال ظهور پیدا نمی‌کند، که ایندو را باید یکی گرفت.

ـ در نوع پنجم که فرمودید، تا زمانی که فرد در اجتماع هست احساس می‌کند که استعدادی در وجودش هست و بنابراین به شکوفایی می‌رسد. ولی زمانی که به طور انفرادی زندگی می‌کند اصولاً آیا احساس می‌کند که چنین استعدادی دارد؟

استاد: احساس نکند. «احساس می‌کند» معنایش این است که خودش می‌فهمد چنین چیزی دارد یا ندارد. خودش می‌خواهد بفهمد می‌خواهد نفهمد، ولی چنین چیزی

دارد.

ـ ما می‌خواهیم بگوییم دلیل بر اینکه انسان از حالت انفرادی به اجتماعی آمد...

استاد: نمی‌گوییم از حالت انفرادی. ما که می‌گوییم انسان اجتماعی است بحثمان سر این جهت است که چنین چیزی در انسان هست، چون این قضیه هیچ معلوم نیست که اول انسان انفرادی زیست می‌کرده بعد به زندگی اجتماعی آمده است. از نظر زمانی هیچ کس این را مطرح نکرده و لااقل برای ما این قضیه مطرح نیست که انسان یک مدتی کاملاً انفرادی زندگی می‌کرده بعد آمده زندگی اجتماعی را انتخاب کرده است؛ معلوم نیست چنین چیزی باشد. از اولی که انسان بر روی زمین آمده، زندگی اجتماعی کرده است.

بنابراین نظریهٔ پنجم نظریهٔ خیلی خوبی است. معنی این حرف این است که اگر زندگی انسان انفرادی بود نه معاویه معاویه بود نه ابوذر ابوذر. تا زندگی اجتماعی نباشد معاویه معاویه بودنش ظهور نمی‌کند، ابوذر هم ابوذر بودنش ظهور نمی‌کند. در زندگی انفرادی هر دوی اینها دو موجود علی‌السویّه بودند، ولی در زندگی اجتماعی است که یک انسان تا آن حد تعالی پیدا می‌کند و یک انسان دیگر تا این حد تسافل پیدا می‌کند. آنچه که انسانیت انسان نامیده می‌شود ـ یعنی ارزشهای معنوی انسان ـ تنها در زندگی اجتماعی مجال بروز و ظهور دارد. این است که تکامل اجتماعی انسان جز در اجتماع امکان‌پذیر نیست. اگر اجتماع نباشد، انسان تکامل اجتماعی پیدا نمی‌کند. خوب، استعدادِ این تکامل اجتماعی را دارد که پیدا می‌کند. چرا حیوان تکامل اجتماعی پیدا نمی‌کند؟ چون استعداد تکاملش را هم ندارد. این حرف حرف خوبی در اینجاست.

ـ این نظریهٔ فیزیکی در مورد انسان با نظریهٔ غریزه و... چه تفاوتی دارد؟

استاد: نظریهٔ فیزیکی، مطلب را در قلمرو فیزیک یعنی در قلمرو دنیای بی‌جان قرار می‌دهد، یعنی قهراً از خواص مشترک میان جاندار و بی‌جان خواهد بود. آنچه که بی‌جانها دارند جاندارها دارند ولی جاندارها چیزهایی را دارند که بی‌جانها ندارند. مثلاً نیروی جاذبه

از خواص جسم بما انّه جسم است که مشترک میان همهٔ اجسام است و لهذا در قلمرو فیزیک است. مگر جاندارها از قانون جاذبه مستثنی هستند؟ جاندارها هم تحت قانون جاذبه‌اند ولی نه از جنبهٔ جاندار بودنشان بلکه از جنبهٔ جسم بودنشان، و لهذا جاندار وقتی هم بی‌جان بشود و بمیرد قانون جاذبه همان‌طور بر آن حکومت می‌کند که قبلاً حکومت می‌کرد. مثلاً مغناطیس آن طور روی اشیاء اثر می‌بخشد که خاصیت مخصوص آهن و مغناطیس و امثال اینهاست. اگر فرض کنیم آهن جاندار هم باشد همین طور است. و یا تأثیرات نور، همین مثالی که اینجا ذکر کرده است. نور از آن جهت که نور است یک سلسله تأثیرات فیزیکی دارد. این تأثیرات فیزیکی فرق نمی‌کند که [روی چه باشد] و لهذا شما می‌بینید که روی صفحهٔ کاغذ، عکسبرداری می‌شود و به قول اینها روی شبکیهٔ چشم هم عکسبرداری می‌شود؛ همان کاری را که دوربین روی فیلمِ خودش انجام می‌دهد نور روی شبکیهٔ چشم انجام می‌دهد. این یک کار مشترک است.

پس نظریهٔ اول این است که طبیعی است ولی طبیعت فیزیکی، یعنی خاصیت جسم بما أنّه جسم است و قضیه در قلمرو فیزیک قرار می‌گیرد. ولی دومی از مختصات جاندارهاست و آنچه که از مختصات جاندارهاست هیچ در قلمرو فیزیک قرار نمی‌گیرد، مثل محبت مادری. محبت مادری را فیزیک نمی‌تواند توجیه کند، عشق را فیزیک نمی‌تواند توجیه کند که چیست. اینها چیزهایی است که در قلمرو جانداران است. البته هرچه که در قلمرو جانداران می‌آید رازش مهمتر می‌شود و لهذا این جور قضایا را علم همین قدر می‌گوید وجود دارد و آن را با یک تعبیر مبهمی به نام «غریزه» بیان می‌کند. اما این غریزه چیست و چگونه است؟ می‌گوید محبت مادر یک امر غریزی است. آیا همین که کلمهٔ غریزه باشد مشکل حل شده؟ ولی همین قدر می‌دانیم که این محبت مادری از مختصات جانداران است، آنهم نوع خاص جانداران که چنین رابطه‌ای میان یکی و دیگری باشد. این است که اینها با همدیگر فرق می‌کنند.

ـ یعنی نظر اینها در مورد اجتماعی زندگی کردن انسان این است که اثرات طبیعی جسم انسان باعث این امر می‌شود؟

استاد: در مثالی که اینجا ذکر کرده بود چنین چیزی است. حالا ما صد درصد به گردن اینها نمی‌گذاریم. ظاهر حرفش این است که چنین چیز خیلی سادهٔ طبیعی هست.

البته اینها می‌خواهند امور حیاتی را هم با زبان فیزیک توجیه کنند ولی نمی‌توانند. اما چون خودشان در اینجا تصریح می‌کنند، ما می‌گوییم خودشان چنین چیزی را می‌گویند و واقعاً هم چنین چیزی را می‌گویند.

ـ در کتاب **مارکسیسم و بیولوژی**، نویسنده می‌گوید: این فعالیت موریانه‌ها فقط از لحاظ اندازه ظاهراً عجیب به نظر می‌رسند ولی اگر به دیدهٔ دقت بنگرید این نوع عمل یعنی عمل ساختمانی اجتماعات (کندو، لانهٔ مورچه، کولونیهای موریانه) با اعمال حشرات منفرد و منزوی چندان تفاوتی ندارد و فعالیت اجتماعی این انواع به هیچ وجه از غرایز حشرات غیراجتماعی عجیب‌تر نیست و در حقیقت هردو از یک نوع می‌باشند و کلمهٔ ملکه به هیچ وجه معنایی غیر از ماده‌های بارور ندارد. کلمات سرباز و کارگر نیز معنای واقعی نداشته و ممکن است هر یک کار دیگری را انجام دهند.

استاد: این مسئلهٔ غرایز که در حیوانات بخصوص در حشرات می‌گویند، برای اینها یک معضلهٔ لاینحل است و واقعاً هم خیلی عجیب است. مسئلهٔ غرایز به قول خود اینها یک تکامل هدایت‌شده را نشان می‌دهد، یعنی نشان می‌دهد که حیوان به سوی مقصد خودش دارد هدایت می‌شود. این مسئله اصلاً با قوانین طبیعی یعنی با همین قوانین فیزیک و امثال آن به هیچ شکل قابل توجیه نیست. اینها ساده‌گیری می‌کنند که طرف بدون هیچ دلیلی بگوید مسئله ساده است، چیزی نیست، خیلی مهم نیست. در صورتی که اگر انسان این شگفتیهای عالم حیوانات را در کتابهای مربوط بخواند، می‌بیند که بیخود می‌گویند و به هیچ شکل قابل توجیه نیست.

غریزه چیست؟

ـ در این بحث غریزه اگر ممکن است یک مقدار بیشتر توضیح بفرمایید.

استاد: در **اصول فلسفه**، جلد دوم، اوایل مقالهٔ ششم ما یک مقداری بحث کرده‌ایم و نظریات مختلف راجع به غریزه را در آنجا ذکر کرده‌ایم. غریزه خودش یک کلمهٔ خیلی

قدیمی است. قدما بیشتر به طبیعت جاندار «غریزه» می‌گفتند. مثلاً قائل به دو نوع حرارت بودند: یکی حرارتی که در غیر جاندار هست مثل حرارت آتش و آفتاب، و یک نوع حرارتی که از خود حیات ـ به عقیدهٔ آنها ـ برمی‌خاست و به آن حرارت غریزی می‌گفتند، مثل حرارتی که در بدن انسان هست. می‌گفتند معلوم است که آتشی در اینجا وجود ندارد و آن مبادئ حرارت که به عقیدهٔ آنها در بی‌جانها هست در اینجا وجود ندارد بلکه یک حرارتی است که از خود حیات برمی‌خیزد. غرض این است که طبیعت جاندار را «غریزه» می‌گفتند.

در میان اعمال جاندارها اعمالی هست که با آنچه که ما آن را علم و آگاهی و تفکر می‌نامیم قابل توجیه نیست. علم و آگاهی و تفکر انسان ریشه‌ای در بیرون از وجود انسان دارد، یعنی انسان از بیرون آن را اکتساب می‌کند، مثل درسی که انسان سر کلاس یاد می‌گیرد یا پندی که از پدر می‌شنود یا راهنمایی‌ای که کس دیگری به او می‌کند. در حیوانات، مخصوصاً در حیوانات پایین مثل حشرات، کارهایی دیده می‌شود که عملاً از روی کمال آگاهی صورت می‌گیرد، یعنی امکان اینکه این کار انتخاب نشده باشد و تصادفی باشد وجود ندارد؛ اینقدر رابطه مشخص است. ولی از طرف دیگر با علم و فکر هم به آن شکل که در انسان است (یعنی با اکتساب) قابل توجیه نیست که بگوییم حیوان اینها را یاد گرفته، از یک جایی به او یاد داده‌اند آن طوری که به انسان یاد داده می‌شود؛ کسب کرده: دیده، مطالعه کرده، تجربه کرده، در کتاب خوانده، از یک حیوان دیگری مثل خودش یاد گرفته است. با این حرفها هم قابل توجیه نیست. بنابراین اجمالاً معلوم است که به قول بعضی از امروزیها یک نوع رهنمود درونی که از عمق حیات ناشی می‌شود ـ از درون ناشی می‌شود نه از بیرون ـ در این حیوان وجود دارد. این حیوان، رهنمودشده به این دنیا می‌آید، متولد می‌شود یا سر از تخم برمی‌دارد و بسا هست که خود او و هم علم به علم خودش ندارد، یعنی به کار خودش آگاه نیست. انسان این خصوصیت را دارد که چیزی را که می‌داند، بعد هم می‌تواند بداند که می‌داند. ولی حیوان به راه خودش وارد است بدون اینکه خودش توجه به این رهنمودی خود داشته باشد. ولی این را که از درون خودش دارد غریزی اوست، یعنی طبیعت حیاتی او چنین اقتضایی کرده که این چیز را بداند. اما این چگونه رخ داده؟ این «طبیعت حیاتی» که ما می‌گوییم، یک کلمه‌ای است که می‌خواهیم بگوییم خلاصه این از درون خود اوست، یعنی همین قدر می‌خواهیم بگوییم که به آن صورتهای دیگر نیست. البته در اینجا برای توجیه این مطلب فرضیه‌های زیادی آورده‌اند. یک فرضیه این است که یک نوع تفاهم میان این حیوانات هست با یک زبان دیگری که

انسان به زبان آنها آگاه نیست ولی خودشان به زبان خودشان آگاهند.

ـ دربارهٔ خود انسان چطور؟

استاد: انسان غریزه‌اش خیلی ضعیف است.

البته در انسان غریزه خیلی کم است، دو سه تاست. انسان از نظر غریزه ضعیفترین حیوانات است.

البته این قابل توجیه نیست که مثلاً بگوییم این مورچه اگر چیزی را می‌داند آن مورچهٔ مادر به بچه‌های خودش آموخته است. ثابت شده که این طور نیست. مثلاً کارهای غریزی که یک خروس یا یک مرغ انجام می‌دهد، آیا چون با مادرش بزرگ شده از او یاد می‌گیرد یا اینکه نه، اگر ما این را ببریم در یک جایی که اصلاً مادر را نبیند باز هم با همان غریزه است؟ تجربه نشان می‌دهد که با همان غریزه است.

بعضی توجیه کرده و گفته‌اند این سرشتی است اما ریشه‌اش مکتسبات گذشته است که تدریجاً آمده. یعنی هر نسلی تجربه‌هایی کرده و بعد این تجربه‌ها در او ذخیره شده، تجربه‌های نسل گذشته به ارث به نسل بعد منتقل شده، بعد آن نسل تجربه‌های نسل گذشته را داشته با یک چیز بیشتر، بعد آنها باز در نسل بعد انباشته شده است. همین طور نسل به نسل به یکدیگر منتقل کرده‌اند. اول هم خیلی کم بوده، بعد در نتیجه این قدر زیاد شده است.

این را هم رد کرده‌اند، علتش هم خیلی واضح است: اولاً علم این جهت را قبول نمی‌کند که معلومات اکتسابی یک فرد در ژنهایش اثر بگذارد. اگر این طور باشد باید همهٔ انسانها وارث همهٔ علوم نسلهای گذشته باشند، ولدالعالم باید تمام‌العالم باشد نه نصف‌العالم، یعنی باید همهٔ معلومات بابای خودش را به ارث ببرد.

ـ وقتی یک حالتی در یک فرد ملکهٔ نفسانی‌اش شد، در فرزندش اثر می‌گذارد. مثلاً اگر فردی ذاتاً عصبانی است، می‌بینیم بچه‌هایش هم تندمزاج می‌شوند.

استاد: ما دو جور عصبانیت داریم. یک عصبانیت این است که مثلاً پدری به علت

یک سلسله حوادث عصبانی شده است. مثلاً یک مصیبت سختی بر او وارد شده، بعد همیشه محزون و غمناک زندگی می‌کرده است. آیا این عصبانیت به بچه‌هایش به ارث می‌رسد؟ این محل بحث است. یک وقت خود پدر در اصل ژنهایش یک چیزهایی است که او را عصبانی کرده، یک امر اکتسابی نیست، یعنی عصبانیت اکتسابی ندارد، به علل خاصی که الآن ما نمی‌دانیم این عصبانیت در ژنهای پدر از اول که به دنیا آمده وجود داشته، بعد در بچه‌هایش هم به ارث می‌رسد.

به هر حال مسئله به این شکل هم قابل توجیه نیست. البته توجیهات دیگری که کرده‌اند همان توجیهات الهی است که اینها جز از طریق همان هدایت عمومی که همهٔ اشیاء در مسیر خودشان هدایت می‌شوند (منتها هر موجودی به یک نحوی) نیست، و الآن متقن‌ترین نظریه‌ها همین نظریه است.

ـ به گرسنگی و تشنگی و... غریزه نمی‌گویند؟

استاد: نه، خود احساس گرسنگی اصلاً عمل نیست. غریزه در مورد یک عمل گفته می‌شود نه در مورد یک احساس. اینکه مثلاً به بدن انسان سوزنی فرو کنند و احساس درد کند، ربطی به غریزه ندارد. همچنین گرسنگی یک فعل و انفعال درونی است که واقعاً درون انسان را ناراحت می‌کند؛ احساس گرسنگی یک نوع احساس درد است. غریزه این است که انسان کاری را به صورت صحیح انجام بدهد بدون آنکه یادگرفته باشد. مکیدن پستان توسط نوزاد چنین چیزی است. مکیدن پستان، صرف اینکه بچه سرپستان را به لب بگیرد نیست. اولاً از ابتدا در جستجوی پستان است، خودش نشان می‌دهد که دنبال یک کاری است. ثانیاً خود آن مکیدن به شکل خاص و بعد فرو بردن، تمام این عملیاتِ بلعیدن و غیره را بدون اینکه تا حالا سابقه و تجربه‌ای داشته باشد به نحو صحیح انجام می‌دهد. این دستگاه به صورت خودکار، کار خودش را درست انجام می‌دهد.

ـ اینکه می‌گویند «غریزهٔ جنسی» در واقع با مسامحه است.

استاد: بله، غریزهٔ جنسی اگر بگویند معنی دیگری است. البته در همان جا هم باز یک نوع آگاهیهای فطری وجود دارد.

تکامل اجتماعی انسان

بحث جلسهٔ پیش این بود که آیا انسان طبیعتاً و به حسب غریزه اجتماعی است یا نه، و مجموع فرضیه‌ها و نظریه‌هایی که در اینجا بود عرض کردیم. یک مسئلهٔ دیگر که در واقع یک مسئلهٔ فلسفی است و در لابلای مطالب کتاب مورد بحث مطرح شده است و در واقع مربوط به انسان‌شناسی است این است که مابه‌الامتیاز اصلی انسان از حیوان چیست؟ در اینکه انسان یک نوع جداگانه‌ای است از انواع دیگر ـ به هر معنا که ما «نوع» را در باب حیوانات معنی بکنیم ـ کسی بحثی ندارد. و در اینکه این نوع، نوع تکامل‌یافته‌تر و کاملتر از حیوانات دیگر است، باز کسی (نه الهی و نه مادی) بحثی ندارد. این دو جهت قابل بحث نیست.

مسئله‌ای که مطرح است این است که مابه‌الامتیاز اصلی این نوع از انواع دیگر چیست؟ اینجا ما باید یک اصطلاح منطقی را بیان کنیم. منطقیین می‌گویند که انواع مختلف ممکن است در یک جنس با یکدیگر اشتراک داشته باشند و در امور زیادی باید با یکدیگر اختلاف داشته باشند تا انواع مختلف باشند. در میان این مابه‌الاختلاف‌ها یک چیز است که آن مابه‌الاختلاف ذاتی است یعنی مابه‌الاختلاف اصلی آن است؛ یعنی آن که سبب نوعیت این نوع شده است و این را از انواع دیگر جدا کرده است فقط یک چیز از اینها می‌تواند باشد نه چند چیز. آن یک چیز را اصطلاحاً «فصل ممیّز» می‌گویند. یعنی چند نوع که در یک جنس با یکدیگر اشتراک دارند، هر نوعی یک فصل ممیّز دارد که آن را

از انواع دیگر جدا می‌کند. ممکن است این نوع با انواع دیگر در بسیاری از مسائل دیگر هم اختلاف داشته باشد ولی چون آنها مابه‌الاختلاف ذاتی نیست بلکه عَرَضی و از لوازم است، به آنها فصل نمی‌گویند، عرض خاص یا عرض عام می‌گویند، که در این کتاب هم تعبیری که کرده است موافق است با حرفی که منطقیین می‌گویند.

«فصل ممیّز» انسان چیست؟

حال که این اصل کلی را دانستید که هر نوعی، از انواع دیگر مابه‌الاختلاف‌های متعدد می‌تواند داشته باشد ولی یکی از مابه‌الاختلاف‌ها ذاتیِ آن شیء است و همان یک مابه‌الاختلاف است که ملاک نوعیت این نوع است و به آن «فصل» می‌گویند و به باقی مابه‌الاختلاف‌ها مابه‌الاختلاف‌های عرضی می‌گویند، می‌گوییم در باب انسان این مسئله همیشه مطرح بوده است که این انسان که یک نوع از انواع حیوان است ـ چون گفتیم در این جهت هیچ اختلافی نیست که انسان خودش یکی از انواع حیوانات است ـ آنچه که این حیوان را از حیوانهای دیگر جدا می‌سازد و فصل ممیّز اوست چیست؟

قدما آن را قوّهٔ عاقله می‌دانستند، می‌گفتند آن چیزی که انسان را از حیوانات متمایز می‌سازد و منوّع انسان است قوّهٔ عاقله است و مقصود قوّهٔ تفکر یعنی قوّهٔ استدلال، قوّهٔ اکتشاف قوانین کلی است (اسمش را هرچه می‌خواهید بگذارید). یک قوّه‌ای به نام قوّهٔ عاقله قائل بودند که انسان با آن می‌تواند بیندیشد (اندیشیدن علمی و استدلالی)[۱] و یک سلسله قوانین و اصول کلی کشف کند. همین را با کلمهٔ «ناطق» بیان می‌کردند. لغت «ناطق» اگرچه به معنی سخنگوست ولی در واقع ـ چون منطق را که منطق می‌گویند از همین جا می‌گویند ـ مقصود حیوانی است که می‌تواند منطق به کار ببرد، استدلال کند، فکر کند و بیندیشد.

این یک نظریه‌ای بوده که قدما داشتند. قدما هم قبول داشتند که انسان خیلی چیزهای دیگر دارد که با حیوانات فرق می‌کند. انسان می‌خندد، حیوان دیگری ما سراغ نداریم بخندد. انسان می‌گرید، حیوان دیگری ما سراغ نداریم بگرید (اگرچه اخیراً ادعا می‌کنند که داروین در بعضی حیوانات ادعا کرده است که گریه مشاهده شده است). از نظر اندام، انسان روی دو پا و مستقیم راه می‌رود، هیچ حیوانی نداریم که مثل انسان

---

۱. این اندیشیدن شامل اندیشیدن قیاسی و اندیشیدن تجربی می‌شود.

مستقیم‌القامه راه برود. بعضی حیوانها دو شکلی راه می‌روند مثل خرس که احـیاناً روی دوپا هم راه می‌رود، ولی راه رفتن عادی‌اش روی چهارپا (دو دست و دو پا) است. یا پهن ناخن بودن؛ در میان حیوانات شاید حیوان دیگری نداشته باشیم که انگشتان و ناخنهایی شبیه ناخنهای انسان داشته باشد. اینها همه یک چیزهایی است که انسان را از حیوانات جدا می‌کند، اما اینها ملاک اصلی نیست.

بعضی‌ها هم این مطلب را ممکن است بگویند ـ البته هیچ عالمی این حرف را نزده ولی ممکن است کسی بگوید ـ که انسان حیوانی است که اجتماعی زندگی می‌کند. البته اگر این را به این نحو کلی بگوییم درست نیست چون حیوانی که اجتماعی زندگی کند منحصر به انسان نیست، حیوانات دیگر هم هستند، مگر اینکه بگوییم انسان حیوانی است کـه اجتماعی زندگی می‌کند به معنی اینکه زندگی اجتماعی‌اش دارای یک سـلسله قـوانـین قراردادی است و تقسیم کار در آنجا به نحو قراردادی و به شکل خاص صورت می‌گیرد، که البته از مختصات انسان است.

ممکن است کسی بگوید انسان حـیوانـی است مسـئول، یـعنی قـابلیت تکـلیف و مسئولیت دارد، حیوانی است که می‌توان او را مکلّف سـاخت و وظـیفه‌ای بـر عـهدهٔ او گذاشت. این هم حرف درستی است.

بالاتر از این، می‌شود گفت که انسان موجودی است آزاد و مـختار، چـون قـابلیت مسئولیت فرع بر آزادی و اختیار است.

اما می‌دانیم که مسئولیت فرع بر آزادی و اختیار است و آن نوع آزادی و اختیاری که در انسان هست فرع بر عقل و اندیشه داشتن یعنی یک نوع بلوغ فکـری است؛ چـون انسان به یک حدی از بلوغ فکری رسیده است می‌تواند اراده داشته باشد. قبلاً هم گفته‌ایم که اراده با میل فرق می‌کند. انسان دارای اراده‌ای است که حاکم بر میلهای خودش است و به این دلیل مسئول است. ریشه‌ها همه به همان قوّهٔ عاقله برمی‌گردد.

انسان، موجودی ابزارساز

این آقایان به حساب خودشان در مابه‌الامتیاز انسـان از حـیوان یک حـرف جـدید پـیدا کرده‌اند. حرف جدید این است که می‌گویند انسان حیوان ابزارساز است؛ یعنی آنچه کـه انسان را از حیوانها جدا می‌کند یعنی مایهٔ اصلی ـ اسم نمی‌برند بگویند فصل مـمیّز ـ و همان که در واقع می‌شود آن را فصل ممیّز انسان نامید ابزارسازی انسان است، انسـان

موجودی است ابزارساز. البته این جمله را خود مارکس هم از بنیامین فرانکلین ـ که ظاهراً همان رئیس جمهور معروف آمریکاست ـ نقل می‌کند و دنبال حرف او را می‌گیرد. اینها وقتی می‌خواهند انسان را تعریف کنند می‌گویند به جای اینکه بگوییم انسان حیوانی است عاقل، انسان حیوانی است ناطق، می‌گوییم انسان حیوانی است ابزارساز. می‌دانید ابزارسازی همان قدرت فنی انسان است. اینجا حرف خیلی اساسی است. فن همین است که می‌تواند طبیعت را شکل و صورت بدهد، به نحو دلخواه خود طبیعت را بسازد. تولید هم آخرش برمی‌گردد به عمل روی طبیعت و طبیعت را مطابق دلخواه خود درآوردن. پس این، حرف تازه‌ای شد که انسان حیوانی است ابزارساز، حیوانی است فنّان، حیوانی است که قدرت فنی و قدرت ابزارسازی دارد.

ما فعلاً به سایر حرفهایی که در این زمینه می‌شود زد کار نداریم، به همین یکی می‌پردازیم.

نقد این نظریه

اینجا این سؤال پیش می‌آید: در اینکه انسان از نظر شعور از حیوانهای دیگر ممتاز است و یک شعوری دارد در درجهٔ بالاتر از شعور حیوانات دیگر، اینها هم تردید ندارند، که همان را ما عقل و فکر می‌گوییم، منتها مسئله این است که آیا انسان اول ابزارساز است بعد دارای چنین شعوری؟ یعنی این شعور انسان مولود ابزارسازی اوست یا ابزارسازی او مولود شعور اوست؟ آیا شعور بر ابزارسازی تقدم دارد یا ابزارسازی بر شعور تقدم دارد؟ به عبارت دیگر، آن که قدما اسمش را قوّهٔ عاقله می‌گذارند و می‌گویند حیوان ناطق، آیا ناطق بودن و قوّهٔ عاقله داشتن بر ابزارسازی تقدم دارد؟ آیا چون انسان از نظر فکری به مرحلهٔ تعقل و تفکر رسیده ابزارسازی می‌کند؟ یا اول ابزارساز شده، بعد ابزارسازی به او فکر داده؛ یعنی حیوانات دیگر چون ابزارساز نبودند نمی‌توانند مثل انسان بیندیشند، فکر کنند، مسائل علمی را حل کنند؛ انسان چون ابزارساز بوده، ابزار توانسته است او را از نظر فکر هم جلو ببرد، حیوانها چون ابزارساز نبودند نتوانسته‌اند.

اینجا قهراً این مطلب پیش می‌آید که شما قبول دارید که حیوان هم با همین طبیعت سروکار دارد، انسان هم با طبیعت سروکار دارد، چطور شد که انسان این قدرت فنّانی و ابزارسازی را پیدا کرد؟ انسان و حیوان از نظر تکامل در یک درجه بودند و انسان به یک علت خارجی، مثلاً به یک علت تصادفی، قدرت ابزارسازی را پیدا کرد و حیوان پیدا نکرد؟

یا انسان از نظر طبیعی و تکامل زیستی به یک مرحله‌ای رسید (شما می‌گویید تکامل مغز، ما هم می‌گوییم تکامل مغز)، اول در طبیعت مغزش به یک مرحله‌ای از تکامل رسید که توانست قدرت ابزارسازی پیدا کند؛ یعنی اول قوّهٔ شعورش در طبیعت تکامل پیدا کرد که به موجب آن ابزارساز شد. بدون شک تکامل طبیعیِ زیستیِ خارج از قدرت انسان به انسان استعداد خلاقیت، فنّانیت، تصرف در طبیعت و ساختن طبیعت مطابق میل خود داد، بعد انسان ابزارساز شد. دلیلش هم این است که ـ برخلاف آنچه انگلس گفته ولی مارکس اعتراف کرده است ـ ابزارسازی از مختصات انسان نیست، ما حیوانات ابزارساز داریم، برای اینکه لانه ساختنْ خودش ابزارسازی است، کشت کردن در طبیعت ـ که مورچه‌ها کشت می‌کنند ـ خودش یک نوع تولید است. اینها گفتند ابزارسازی تصرف در طبیعت است. وقتی می‌گویند «ابزارسازی» مقصودشان تولید است، تعبیر به «تولید» هم می‌کنند. مورچه هم تولید می‌کند یعنی در طبیعت تصرف می‌کند و طبیعت را به صورت دلخواه خودش درمی‌آورد، در طبیعت کشت می‌کند. خود شما هم قبول دارید که زنبور عسل روی اصول مهندسی ولی غریزی خانه‌سازی می‌کند. در حدود ابزارهای اولیه‌ای که در انسانها سراغ داریم در میمونها وجود دارد، در صورتی که دیگر احدی فعلاً فکر نمی‌کند که میمونهای حالا در آینده انسان بشوند. پس چطور است که انسان تولید کرده، ابزارسازی کرده، بعد تکامل پیدا کرده ولی حیوانات دیگر تولید کرده‌اند و به حیوانیتشان باقی مانده‌اند؛ این انسان شده ولی آنها انسان نشده‌اند؟ علتش این است که تولید انسان با تولید آنها متفاوت است. تولید آنها ناشی از غریزه است، تولید انسان ناشی از فکر و آگاهی اوست. غریزه به صورت یک قوّهٔ نیمه‌آگاهانه است. آن که به صورت غریزه کار می‌کند آگاه به کار خودش هست ولی آگاه به آگاهی خودش نیست. اما انسان آگاه به کار خودش است و آگاه به آگاهی خودش است. تفاوت انسان و حیوان در این نیست که این تولید می‌کند، آن تولید نمی‌کند. خود آقای مارکس هم قبول دارد که حیوانات هم تولید می‌کنند یعنی ابزارسازی می‌کنند. نمی‌توان گفت با همهٔ اینها چون تولید آنها خیلی کم است ما می‌گوییم مابه‌الامتیاز [انسان و حیوان ابزارسازی است.] در فصل ممیّز که دیگر کم و زیاد ندارد. ما اگر می‌گوییم فلان شیء فصل ممیّز انسان و حیوان است [نمی‌توانیم بگوییم] حالا استثنائاً اگر یک حیوانی هم پیدا شده که آن را دارد به حساب نمی‌آید؛ قضیه استثنابردار نیست.

پس علتش تولید نیست، آن چیزی است که مبدأ این تولید است، آنهم این تولید

خاص. انسان از روی فکر و اندیشیدن و استنتاج خودش تولید می‌کند؛ یعنی در ذهنش محاسبه می‌کند، طرح و نقشه می‌کشد که برای این کار چنین کاری را بکنم. حیوان همان کار را انجام می‌دهد بدون اینکه خودش هم بفهمد چکار می‌کند ولی کارش خوب از آب درمی‌آید. یعنی حیوان با یک شعور مرموز هدایت می‌شود ولی انسان با یک شعور غیر مرموز، با یک شعور آگاهانه، با فکر و اندیشه.

بنابراین همان‌طوری که آن نظریات ریشهٔ دیگری داشت، این نظریه نیز ریشهٔ دیگری دارد. اگر کسی می‌گفت انسان حیوانی است که می‌خندد، انسان حیوانی است که می‌گرید، وقتی خوب فکر می‌کردیم می‌دیدیم ریشهٔ اینها یک چیز دیگر است. چرا انسان می‌خندد؟ برای اینکه احساساتش نسبت به یک امر اضافه می‌شود به احساساتش نسبت به یک امر دیگر، این دو احساسات روی همدیگر می‌ریزند و تولید یک هیجان می‌کنند. در گریه هم همین طور است. یعنی اینها همه ناشی از یک مرحله‌ای از شعور است. انسان چون به یک مرحله از شعور رسیده می‌تواند بخندد و چون به یک مرحله از شعور رسیده می‌تواند بگرید، چون به یک مرحله از شعور رسیده آزاد است، چون به یک مرحله از شعور رسیده قابلیت تکلیف و مسئولیت را دارد؛ یعنی همهٔ اینها در درجهٔ مؤخّر از رسیدن انسان به یک مرحله‌ای از شعور است. ابزارسازی و تولید هم در مرحلهٔ مؤخّر از رسیدن انسان به یک مرحله‌ای از شعور است، کما اینکه منحصر به قدرت فنی نیست[1].

رابطهٔ این نظریه با نظریهٔ تبدل انواع

این کسانی که آن حرف را می‌زنند، علی‌رغم این حرفهای مهمل و تبلیغاتی که می‌کنند، برای اینها از نظر علم ماوراءالطبیعه و علم الهی و حکمت الهی هیچ فرق نمی‌کند که انسان را تکامل‌یافتهٔ یک حیوان (مثلاً میمون یا غیر میمون) بدانیم یا انسان را موجودی مخلوق در روی زمین بدانیم بدون اینکه ارتباط نسلی با حیوانات دیگر داشته باشد. حال

---

۱. «فنی» که اینجا می‌گوییم مقصود تصرف در طبیعت است. میان هنر و صنعت فرق می‌گذارند. صنعت تصرف در طبیعت و طبیعت را به صورت دلخواه درآوردن است ولی هنر ایجاد یک امر زیبا در طبیعت است، اعم از آنکه تصرفی هم در طبیعت شده باشد یا نشده باشد، مثل رقص یا آواز که طبیعت را به شکل خاصی تغییر نمی‌دهد. نه این است که شکل طبیعت را عوض می‌کند و به شکل دیگر درمی‌آورد، بلکه یک شیء را به چند صورت می‌تواند ایجاد کند، به یک صورت خاصی ایجاد می‌کند. خود این، جزء استعدادهای مخصوص انسان است، بالخصوص در بعضی مراحل.

من توضیح می‌دهم که از آن نظر فرق نمی‌کند. اگر مسئله‌ای در باب تبدل و تحول انواع باشد، از نظر انطباق و عدم انطباقش با کتب آسمانی است نـه از نـظر انـطباق و عـدم انطباقش با اصول توحید. از نظر اصول توحید، مگر فقط آدمِ اوّل بود که مخلوق خدا بود؟! (عجب حرفی است!) مثل این است که بگوییم آدمِ اوّل را خدا خلق کرده، آدمهای دیگر خود به خود دارند خلق می‌شوند. همهٔ آدمها را خدا خلق کرده و می‌کند. قرآن دربارهٔ خلقت هر انسانی می‌گوید شما نطفه‌اید، بعد علقه (مراحل تصوّر)، **خَلْقاً مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ**. خلق بعد از خلق هم خلق است، کما اینکه جنین در رحم خلق بعد از خلق پیدا می‌کند، یعنی مراحل طی می‌کند. انسان از نظر نوعی هم مراحل را طی کرده باشد یا نکرده باشد فرق نمی‌کند که ما بگوییم انسان مراحل را طی‌کرده تا به اینجا رسیده یا مراحل را طی‌نکرده از ابتدا این گونه بوده است. همین طوری که اولاد آدم مخلوق خدا هستند، خـود آدم اوّل هـم مخلوق خدا بوده و در این جهت فرق نمی‌کند. اولاد آدم اوّل که به شکل خلقت او خلق نشدند، آنها به یک شکلی خلق شدند که الآن انسانهای دیگر خلق می‌شوند، یعنی از راه نطفه و جنین و این جور چیزها. پس آیا ما بگوییم اینها مخلوق خدا نیستند؟ چون اینها مراحل تحول را طی می‌کنند پس اینها را خدا خلق نکرده است؟ قرآن که به خلقت همینها استدلال می‌کند. اتفاقاً در قرآن از نظر اثبات خدا و اثبات معاد به خلقت آدم اوّل استناد نشده، به خلقت آدمهای بعد استناد شده است. خلقت اولاد آدم دلیل بر وجود خدا و دلیل بر وجود معاد است. قرآن خلقت آدم اوّل را برای استفادهٔ یک سلسله آثار اخلاقی ذکر کرده است: برای اینکه حسد نباید داشت، علم چنین فضیلتی دارد که ملائکه هم سجده کردند، بعد مثلاً طمعْ آدم را از بهشت بیرون آورد و... یک کلمه در قرآن به خلقت آدم اوّل برای اثبات توحید اشاره نشده که چون ما آدم اوّل را خلق کردیم پس خدا وجود دارد. نه، چون ما این آدمها را خلق می‌کنیم خدا وجود دارد.

از نظر منشأ حیات نیز مسئله فرق نمی‌کند؛ یعنی از نظر اینکه حیات یک حقیقتی است که بر ماده اضافه می‌شود یعنی بُعد جدیدی است که به ماده داده می‌شود، باز فرق نمی‌کند که بگوییم آدمِ اوّل یا هر حیوان اوّلی ابتدا خلق شد یا بگوییم آن سلول اوّل به این شکل به وجود آمد. هنوز هم علم در مورد سلول اوّل گرفتار است و تازه برای ما آن بحث مطرح نیست که سلول اوّل چگونه به وجود آمد. برای ما خود حیات به عنوان بعدی غیر از ابعاد مادی مطرح است نه فقط سلول اوّل، که هنوز هم علم نتوانسته ثابت کند که حیات چگونه در روی زمین به وجود آمد. چنین نیست که چون سلول اوّل به وجود آمده

خدایی بوده است. حیات، خودش یک بعد جدید در وجود ماده است. اگر استدلال می‌شود به این شکل است که طبیعت هر انسانی در رابطه با ماوراء خودش است، یعنی: اینکه دائماً حیات در عالم پیدا می‌شود، خودش همیشه یک رابطهٔ طبیعت و ماوراء طبیعت است، و باز حیاتْ خودش مراتب دارد: گیاه یک مرتبهٔ آن است، حیوان مرتبهٔ دیگر است. به انسان که می‌رسیم باز یک بُعد جدید به وجود می‌آید که ما آن را فطرت انسانیه و روح الهی می‌نامیم که آن روح الهی است که به انسان بُعد انسانی داده، انسان را فنّان کرده است، انسان را هنرمند کرده است، انسان را عاقل و باشعور کرده (یعنی به انسان قدرت اندیشیدن داده است) و به انسان آرزو و خواست لایتناهیٰ داده است، که این مسئله یکی از مهمترین مسائل است و عرفا آن را به این شکل طرح می‌کنند، می‌گویند: «انسان طالب کمال مطلق است» یعنی انسان در هیچ مرحله‌ای از تکامل ایست نمی‌کند و متوقف نمی‌شود، به هر مرحله‌ای از تکامل برسد باز مرحلهٔ بعد را می‌خواهد. این یک بُعد خارق‌العاده در وجود انسان است.

پس این حرفها که انسان به دلیل سابقهٔ بیولوژیک [دارای تکامل اجتماعی است] بکلی از مرحله پرت است و با مسئلهٔ توحید و جنبهٔ معنوی انسان و بلکه جنبهٔ معنوی هر حیاتی هیچ‌گونه ارتباطی ندارد، آن جنبه که حیات یک حقیقتی است و یک بعد جدیدی برای ماده است که ماده در شرایطی که قابلیت پیدا می‌کند دارای بعد جدید می‌شود، باز در مراحل تکاملْ قابلیتش که اضافه می‌شود بعد جدیدی و بعد جدیدی می‌یابد تا می‌رسد به انسان. تکامل مغز انسان یعنی قابلیت پیدا کردن ماده برای اینکه یک حیات جدید پیدا کند. در آن حدیث معروف امیرالمؤمنین هست که ما چند نفس داریم: نفس نباتی، نفس حیوانی، نفس انسانی و نفس مَلَکی، بُعدی و بُعدی و بُعدی و بُعدی. این خودش یک حقیقت خیلی بزرگ است. پس این حرفهایی که اینها می‌زنند و به این چیزها استدلال می‌کنند بکلی بی‌ارزش است.

آیا شعور انسان بر ابزارسازی او مقدم است یا برعکس؟

ما فعلاً باید بحث را به این شکل طرح کنیم که آیا انسان در مرحلهٔ مقدم، باشعور شد که ابزارساز شد یا در مرحلهٔ اوّل ابزارساز شد که باشعور شد؟ اینجا اینها یک حرف ممکن است بگویند ـ و می‌گویند ـ و آن این است: انسان با حیوانها از نظر زیستی (یعنی از نظر تطوّرات خارج از اختیار) هیچ فرقی نداشت، فقط یک چیز سبب [این تفاوت] شد و آن

این است که انسان از نظر اعضا و جوارح به حکم یک سلسله علل تصادفی دارای یک نوع دست شد که دارای انگشتان بود. خلقت طبیعی انگشتان برای انسان یک ابزاری شد که اگر این ابزار را به هر حیوانی ـ لااقل حیوانهای مثلاً تکامل‌یافته ـ داده بودند می‌توانست خودش را به همین مرحله‌ای که انسان رسیده برساند، مثلاً سخنگو باشد و... ولی انسان به تنهایی دارای انگشتان شد و این انگشتان به او قدرت سازندگی و ابزارسازی داد. بعد ابزارسازی سبب تکامل مغز و فکر انسان شد. پس معنی این حرف این است که تکامل زیستی و بیولوژیکی به طور طبیعی و خارج از ارادهٔ انسان، رسید به مرحلهٔ قبل از انسان یعنی به مرحلهٔ آخرین حلقهٔ حیوان و کاملترین حیوانها و نه انسان. در میان کاملترین حیوانها یک حیوان انگشتانش شکلی پیدا کرد که به او قدرت ابزارسازی داد. همین سبب شد که ابزارسازی تدریجاً مغزش را کامل کند، او را بسازد و به او تکامل ببخشد. پس انسان به دست خودش انسان شده است. اینها این را می‌گویند ولی درست باید توجه کرد که تا آخرش چه می‌خواهند بگویند. انسان خودش خودش را انسان کرد. تا مرحلهٔ یک قدم و یک منزل به انسانیت مانده، به دست طبیعت انجام شد. به آن منزل آخری که رسید، او به حکم اینکه دارای انگشتان شده بود یک مزیتی پیدا کرد که توانست خودش خودش را بسازد که در مرحلهٔ اول خودش خودش را انسان بکند یعنی ابزارساز بکند. با ابزارسازی، بعد دیگر عقلش هم رشد کرد، شعورش هم رشد کرد، مذهب هم پیدا کرد و... تمام امتیازات از ابزارسازی شروع شد و ابزارسازی از داشتن این انگشتان شروع شد.

اهمیت سر انگشتان دست انسان

ما می‌دانیم که انگشتان نقش فوق‌العاده‌ای دارد. در قرآن هم می‌بینیم که راجع به قیامت روی انگشتان یک تکیه‌ای شده است که روی هیچ چیز دیگر نشده است: **لا اُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيٰمَةِ. وَ لا اُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوّامَةِ. أَيَحْسَبُ الْاِنْسانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ** آیا انسان گمان می‌برد که ما این استخوانهای او را گردآوری نمی‌کنیم؟ (شاید اینجا بیشتر توجه به این همه استخوانهای ریز و درشت است.) **بَلىٰ قادِرينَ عَلىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنانَهُ**[1] چرا، ما قادر هستیم حتی سرانگشتانش را هم به حال اول برگردانیم و تعدیل بکنیم. در میان اعضا و جوارح در صورتی که از بعضی نظرها بخواهیم حساب کنیم، مثلاً از نظر دقت، ساختمان

۱. قیامت / ۱-۴

چشم شاید صد درجه دقیقتر از ساختمان سر انگشتهاست. همین طور جهاز سامعه یا مغز و مراکز مغزی. ولی اینجا روی سرانگشتها تکیه شده است. اینها ممکن است که این حرف را به این شکل بگویند.

در اینکه مسئلهٔ سرانگشتان اهمیت دارد بحثی نیست. بعضی گفته‌اند اهمیت سرانگشتان به واسطهٔ این خطوط فوق‌العاده‌ای است که دو نفر در دنیا در میان این چند میلیارد جمعیت پیدا نمی‌شوند ـ و اگر پیدا بشوند شاید در دو سه میلیارد یک مورد پیدا بشود، آنهم به صورت احتمالی ـ که خطوط انگشتهای آنان با هم مشابه باشد و این نشان‌دهندهٔ یک صنعت و یک فن خارق‌العاده در خطوط سرانگشتهاست. «بنان» هم ظاهراً سرانگشت است نه خود انگشت.

دیگر ـ که به نظر نزدیکتر می‌آید ـ این است: قرآن راجع به دو مسئله دربارهٔ انسان اهمیت [قائل شده و چنین برداشت می‌شود که][1] علت تکامل انسان یکی قدرت بیان [است] که انسان می‌تواند منویّات خودش را به انسان دیگر بفهماند، که البته این ضعیفش در حیوانات هست ولی در انسان خیلی قوی است و این سبب رشد فوق‌العادهٔ علم می‌شود. یعنی یک انسان دریافتهای علمی خودش را به انسان دیگری منتقل می‌کند و آن انسان دریافتهای علمی خودش را به این انسان منتقل می‌کند و این سبب می‌شود که افراد انسان در زمان واحد یک نوع تعاون و مبادلهٔ علمی داشته باشند، مبادلهٔ قوانین علمی و غیر آن. رابطهٔ استاد و شاگردی از راه بیان برقرار می‌شود، و هر دو انسانی هم که همیشه با همدیگر در بازار می‌روند و صحبت می‌کنند، از تجربیات و معلومات یکدیگر استفاده می‌کنند و این یک قدرت فوق‌العادهٔ باروری برای انسان است. **اَلرَّحْمٰنُ. عَلَّمَ الْقُرْاٰنَ. خَلَقَ الْاِنْسانَ. عَلَّمَهُ الْبَيانَ**[2]. بعد از **خَلَقَ الْاِنْسانَ، عَلَّمَهُ الْبَيانَ**. قدرت نطق و قدرت بیان و قدرت اظهار منویّات یکی از چیزهایی است که زندگی انسان را در این حد بارور کرده است.

یکی دیگر که از نظر فراوانی به این حد نمی‌رسد ولی از یک نظر دیگر اثرش بیشتر است، مسئلهٔ قلم است؛ یعنی قدرت ثبت وقایع برای نسلهای بعد، قدرت به ارث گذاشتن مکتسبات علمی یک دوره برای دوره‌های بعد. در نتیجه در دورهٔ بعد که بشر می‌آید از نو

---

۱. [نوار چند ثانیه‌ای افتادگی دارد.]
۲. الرحمن / ۱-۴

نباید شروع بکند. آنچه که نسلهای قبل آموخته، آنها را نسل بعد دارد، بعد به مکتسبات جدید می‌پردازد. و لهذا شما می‌بینید تکامل انسان تا قبل از دورهٔ ماقبل تاریخ چقدر بطیء بوده و از وقتی که دورهٔ تاریخ است چقدر سریع شده است. علتش این است که از وقتی که انسان توانسته از این قدرت خودش استفاده کند، توانسته هر دوره‌ای را [سریعتر پشت سر بگذارد.] این است که می‌گویند آنهایی که در دورهٔ بعد می‌آیند مثل افرادی هستند که روی دوش مردم نسل قبل رفته باشند. اگر انسان مثل اسب و الاغ سُم داشته باشد یا مثل هر یک از شتر و گوسفند و گاو و مرغ و شیر و سگ باشد، دیگر نمی‌تواند با قلم سروکار داشته باشد. این امکان را ساختمان خاص سرانگشتها به انسان داده است.

تا اینجا مطلب درستی است. ولی حرف این است که آیا انسان مقارن با اینکه دارای چنین سرانگشتانی بشود، از نظر طبیعی و مغزی و روحی به مرحله‌ای از تکامل رسید که می‌تواند از این سرانگشتان استفاده کند یا نه، او در حد آن حیوانات بود، فقط سرانگشتانْ مغز او را تغییر دادند؟ اولاً علم امروز این مطلب را قبول نمی‌کند که انسان بعد از آنکه ابزارساز شد مغزش با مغز حیوانات دیگر فرق کرد. قبل از آنکه انسان ابزارسازی بکند تحول و تغییری در مغزش پیدا شد، و ثانیاً ساختمان طبیعی مغز انسان فرق دارد. این معنی ندارد که ابزارسازی ساختمان مغز را تغییر بدهد. ساختمان مغز انسان با مغز حیوانات دیگر فرق می‌کند نه اینکه انسان از نظر ساختمان مغزی در حد مثلاً میمون است، منتها این در اثر ابزارسازی یاد گرفته آن یاد نگرفته است. هزاران تغییرات طبیعی در مغز انسان هست که در حیوانات وجود ندارد.

خلاصه

پس اختلاف اساسی ما با اینها در دو جهت شد: یکی اینکه ما گفتیم فصل ممیّز انسان از حیوان همان قدرت شعوری و فکری است، و قدرت شعوری و فکری منشأ ابزارسازی ـ آنهم نوع خاص ابزارسازی انسان ـ است. اینها می‌گویند نه، فصل ممیّز انسان ابزارسازی است و ابزارسازی سبب این امتیاز شعوری و این مرحله از شعور انسان شده است؛ اگر ابزارسازی نبود انسان از نظر فهم و شعور در حد حیوانات بود.

دوم، لازمهٔ حرف ما این است که انسان به حکم قانون خلقت انسان شد بعد ابزارساز شد. اینها می‌گویند انسان قبل از آنکه انسان بشود ابزارساز شد، بعد از ابزارسازی انسان شد. پس براساس حرف اینها انسان اول ابزارساز شد، به حکم ابزارسازی انسان شد؛ یعنی

ابزارسازی سبب امتیاز شد، نه اینکه اول به حکم طبیعت ممتاز شده بود و ـ به تعبیر ما ـ بُعد جدید پیدا کرده بود بعد ابزارساز شد. انسان به حکم قانون خلقت انسان شد یعنی آن بُعد جدید را پیدا کرد و چون انسان شد ابزارساز شد. اینها می‌گویند نه، انسان به حکم قانون خلقت امکان ابزارسازی پیدا کرد و ابزارسازی او را انسان کرد، و لهذا اینها می‌گویند انسان ساختهٔ کار خودش است.

حال باید اینجا یک مطلبی به آنچه که در بحث «پرکسیس» گفتیم اضافه کنیم. در بحث «پرکسیس» اینها مجمل بیان می‌کردند ولی این بحث مکمّل آن است. در آنجا می‌گفتند کار انسان سازندهٔ انسان است، انسان ابزار را می‌سازد و ابزار انسان را می‌سازد. ما در آنجا فقط از جنبهٔ اجتماعی بحث می‌کردیم و گفتیم این حرف با اصول معارف الهی هم درست است که عمل سازندهٔ انسان است ولی از نظر روحی و معنوی و اجتماعی؛ نقش عمل در سازندگی انسان اصل درستی است، با اختلافاتی که با اینها داریم. ولی اینها ناچارند یک قدم جلوتر بروند [بگویند] عمل و کار نه فقط سازندهٔ انسان اجتماعی است، سازندهٔ انسان طبیعی هم هست، یعنی انسان در طبیعت با کار و ابزارسازی خودش از حیوانات امتیاز پیدا کرد؛ یعنی ابتدا انسان آفریده شد، یک اختلاف سطحی ـ نه نوعی ـ با حیوانات داشت و آن اینکه مثلاً ساختمان انگشتهایش با آنها فرق داشت. خود ساختمان انگشتها خیلی چیز ساده‌ای است. در میان حیوانات یک حیوانی تصادفاً خلق شد که ساختمان انگشتهایش با حیوانات دیگر فرق داشت، یک تغییر خیلی سطحی. همین تغییر سطحی سبب شد که انسان بتواند با این سرانگشتان ابزارسازی کند، بعد ابزارسازی بکلی خلقت او را عوض کند، تغییر بدهد و او را به صورت نوع جداگانه‌ای دربیاورد.

این را هرگز علم نمی‌پذیرد. علم امروز معتقد به اصل جهش است. این [نظریه] با حرف داروین سازگارتر است تا حرفهایی که بعد از داروین پیدا شده است. علم امروز معتقد است که انسان در یک مرحلهٔ جهش‌وار به انسانیت رسیده نه با کار تدریجی. حرف اینها با حرف داروین جور در می‌آید. می‌دانید که در نظریهٔ داروین حیوانات تدریجاً و به صورت کند و آرام تبدّل نوعی پیدا کرده‌اند و می‌کنند، حتی انسان. این حرف، دیگر امروز مردود است. از نظر علم امروز، ارتباط نسلی حیوانات امر مورد قبولی است که حیوانات ـ از جمله انسان ـ رابطهٔ نسلی با حیوانات گذشته دارند ولی هر حیوانی مادامی که در نوع خودش هست اگر تغییراتی پیدا کند خیلی سطحی و تدریجی است اما وقتی به مرحله‌ای می‌رسد که حیوان می‌خواهد از نوعی وارد نوع دیگر بشود یک تغییر جهش‌وار در آن پیدا می‌شود،

همان مَثَلی که اینها خودشان هم ذکر می‌کنند: مثل گرم شدن آب است که آب تدریجاً گرم می‌شود، به یک مرحله که می‌رسد جهش‌وار تبدیل به بخار می‌شود نه تدریجی. حرفی که اینها می‌گویند لازمه‌اش این است که از اصلی که خودشان گفته‌اند (اصل جهش) منحرف شده باشند. این هم یک بحث که در باب مابه‌الامتیاز انسان از حیوانات دیگر لازم بود که مطرح شود و بحث لازم و مفیدی هم بود.

ـ آیا تنها جوابی که به اینها داده می‌شود فقط این است که حرفشان از نظر علمی مردود است و یا اینکه سوای نظر علمی، در اصل حرف اینها خدشه وارد است؟

استاد: عرض کردیم، از نظر استدلالی هم همین‌طور است. خود اینها می‌گویند اینها جز بحث استدلالی نیست و علم اینها را ثابت نکرده، همه استنباطات است.

گفتیم این حرف اساساً درست نیست، یعنی اینچنین نیست که یک حیوانی با داشتن صرف ابزار [تکامل پیدا کند.] این مثل این است که اگر یک انسان عقب‌افتاده داشته باشیم، آیا این انسان عقب‌افتاده به حکم اینکه مثلاً انگشت دارد می‌تواند خودش را تکامل ببخشد؟ و بالاتر از این، حیواناتی که به قول اینها می‌توانند تولید کنند[1]، مثل چلچله که خانه می‌سازد. ابزار او همان دهان و انگشتانش است که برود مثلاً گِل سفت و محکم را از جای خاصی بردارد و بیاورد، بعد با آن لعاب دهان خودش قاطی کند و خانه بسازد ولی ابتکار ندارد. این مقدار ابزار را دارد. اگر یک مغز تکامل‌یافته بود با همین ابزار صد جور خانهٔ دیگر می‌توانست بسازد ولی این چون به حکم غریزه ساخته و استعداد ابتکار در او نیست، از وقتی که چلچله به وجود آمده خانه را به همین شکل بدون کوچکترین تغییر و تبدیلی می‌سازد، یعنی آن قدرت ابزارسازی‌اش نتوانسته تغییری در مصنوع بدهد. یا زنبور عسل که آن خانه‌ها را با آن اصول و فنون می‌سازد، ابزار این کار را دارد [اما پیشرفتی در کارش پیدا نمی‌شود.] اگر همان ابزار را در اختیار انسان قرار بدهید صد شیء دیگر هم می‌تواند بسازد، ولی زنبور عسل نمی‌تواند.

۱. این خودش نوعی ابزارسازی است. اینها تولید و ابزارسازی را یکی حساب می‌کنند.

مثال به سخن گفتن

بنابراین، تنها داشتن ابزار بدون اینکه استعداد ذاتی این حیوان کاملتر شده باشد کافی نیست؛ یعنی ابزار شرط لازم برای کار هست ولی شرط کافی نیست. کما اینکه زبان شرط لازم برای بیان است، شرط کافی نیست. آیا انسان که حرف می‌زند و حیوان حرف نمی‌زند، در ساختمان دهان انسان چیزی ساخته‌اند که این می‌تواند تکلم کند و او نه؛ مثلاً این می‌تواند حروف الفبا را تلفظ کند (ب بگوید، جیم بگوید) حیوانات نمی‌توانند؟ یا نه، قضیه این است که آن اصل مطلب باید وجود داشته باشد، اول باید معنا بیاید، یعنی قدرت به کار بردن باید در کار باشد. حیوان قدرت به کار بردنش را ندارد نه اینکه ابزارش را ندارد. و لهذا بعضی حیوانات مثل طوطی، شما حرف را به او می‌زنید همان را تکرار می‌کند ولی مثل یک کوه است که حرف را تکرار می‌کند؛ قدرت اینکه معنا را در ذهنش بیاورد و از این ابزار استفاده کند ندارد.

یک جملهٔ خیلی عالی در **نهج‌البلاغه** راجع به فرق انسانهای خطیب و بلیغ با انسانهای غیربلیغ هست که عین همان فرقی است که میان انسان و غیر انسان است ولی در مرحلهٔ بالاتر. می‌فرماید: **أَلا وَ إِنَّ اللِّسانَ بَضْعَةٌ مِنَ الْإِنْسانِ** زبان یک عضو انسان است. تکیه روی کلمهٔ «انسان» است. انسان یعنی آن معنای انسان، روح انسان، فکر انسان، علم انسان. یعنی اینکه می‌گویید زبان، هنر مال این عضو نیست، هنر مال انسان است. **فَلا يُسْعِدُهُ الْقَوْلُ إِذَا امْتَنَعَ** اگر انسان (یعنی درون) از گفتن امتناع کند (خودداری کند و حرفی نداشته باشد) امکان گفتن ندارد. **وَ لا يُمْهِلُهُ النُّطْقُ إِذَا اتَّسَعَ** و برعکس، اگر او گشایش پیدا کند (یعنی اگر معنا در ذهن باشد و بجوشد) دیگر سخن گفتن مهلت نمی‌دهد، پشت سر هم باید حرف بزند و بگوید. بعد می‌فرماید: **وَ إِنّا لَأُمَراءُ الْكَلامِ وَ فينا تَنَشَّبَتْ عُروقُهُ وَ عَلَيْنا تَهَدَّلَتْ غُصونُهُ**[1] و ما فرماندهان سخن هستیم و ریشه‌های سخن در میان ما نشو و نما کرده و درخت سخن روی سر ما سایه گسترده و میوه‌های خودش را پهن کرده است.

اینکه بگویید فلان‌کس خیلی خوش‌زبان است، زبانِ چنینی دارد، این به زبانش مربوط نیست، به فکرش مربوط است، به روحش مربوط است. اگر انسان حرف داشته باشد به زبان می‌آید، حرف نداشته باشد به زبان نمی‌آید؛ زبان کاره‌ای نیست.

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲۳۱

راز تکامل جامعۀ انسان

مورچه‌ها در کارهایی که انجام می‌دهند آن مقدار ابزار کار را دارند، چرا ابزار کارها اینها را پیش نمی‌برد؟ پس آن که انسان را پیش می‌برد یک استعداد دیگری در انسان است. آن استعداد که اسمش را فکر، اندیشه، قوّۀ ابتکار می‌گذاریم، آن است که انسان را جلو می‌برد. و لهذا در مسئلۀ راز تکامل جامعۀ انسان، مسئله‌ای که با همین مسئلۀ ما مربوط می‌شود و به یک معنا عین این مسئله است این است که حیوانات ـ به قول این آقایان ـ یک تکامل زیستی و بیولوژیکی پیدا کرده‌اند و به یک مرحله‌ای رسیده‌اند. انسان هم در این مسیر بوده تا به اینجا رسیده است. حیوانات بعضی انفرادی زندگی می‌کنند و بعضی اجتماعی. انسان به قول اینها ـ که حتی مانعی هم ندارد همین‌طور باشد ـ جزء حیوانات اجتماعی است و حتی به یک شکلی (اگرچه به شکلی که اینها گفته‌اند ما قبول نداریم) زندگی اجتماعی انسان طبیعی است. ولی انسان یک امتیاز از حیوانات دیگر دارد که اگر بخواهیم جزء امتیازاتی که انسان از حیوان دارد بشماریم باید بگوییم انسان در زندگی اجتماعی یک حیوان متکامل است و حیوانها (حتی حیوانهای اجتماعی) یک موجودات ساکنی هستند. یعنی اجتماع هر حیوانی [پیشرفت ندارد.] مثلاً آهوها اگر یک نوع زندگی اجتماعی دارند، گنجشکها اگر زندگی اجتماعی دارند، کبوترها اگر با یکدیگر زندگی اجتماعی دارند، مرغهایی که هنگام پرواز یک زاویه تشکیل می‌دهند و به صورت ۷ حرکت می‌کنند در زندگی خودشان، زنبور عسل در زندگی خودش، موریانه در زندگی خودش، اینها درجا می‌زنند. چرا آنها درجا می‌زنند و انسان دائماً دوره بعد از دوره طی می‌کند، مرحله بعد از مرحله پیش می‌رود؟ یعنی انسان زندگی اجتماعی‌اش متکامل است و آنها زندگی اجتماعی‌شان پابرجاست.

ما حرفمان این است که رازش همان «وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ روحی»[1] است. آن نَفَخْتُ فیهِ مِنْ روحی در انسان یک بعد لایتناهیٰ چه از نظر استعداد دانش و دانایی و چه از نظر استعدادهای دیگر به انسان داده است که وقتی خدا می‌گوید: اِنّی جاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلیفَةً و ملائکه سؤال یا اعتراض می‌کنند و بعد به آنها جواب داده می‌شود: اِنّی اَعْلَمُ ما لاتَعْلَمونَ، آخرش سر از عَلَّمَ ٰادَمَ الْاَسْماءَ کُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَی الْمَلائِکَةِ[2] در می‌آورد و آنها که عاجز

۱. حجر / ۲۹
۲. بقره / ۳۰ و ۳۱

می‌مانند، خدا می‌گوید: **أَلَمْ اَقُلْ لَكُمْ اِنّی اَعْلَمُ غَيْبَ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ**[۱]. یعنی یک ظرفیت علمی و دانشی در انسان هست که فرشتگان هم [از درک آن] ناتوانند و نادان که در وجود این موجود چنین استعدادی هست، و خدا بعد از یک امتحان بر آنها ثابت می‌کند که دیدید شما نمی‌دانستید، یک طرف سکه را خوانده بودید و طرف دیگر را نخوانده بودید؟! استعداد بی‌پایان، آنهم استعداد اکتساب بی‌پایان، دائماً اکتساب بعد از اکتساب و...

اینها مجبورند ظرفیت انسان را محدود بدانند چون برای علم جایگاه قائل هستند و آن مراکز مغز است و مراکز مغز هرچه باشد بالاخره مثل هر ظرفی پر می‌شود. اگر علم را بخواهند جا بدهند مثل اینکه شما در نوار صداها را جا می‌دهید، بالاخره هر نواری هرچه هم که بزرگ باشد ظرفیتی دارد که پر می‌شود. اینها ادعای لایتناهیٰ بودن ظرفیت تکاملی انسان را می‌کنند ولی بیخود ادعا می‌کنند. اینکه می‌گویند انسان از نظر ظرفیت تکاملی لایتناهیٰ است، روی مبنای خود اینها غلط است. ولی ما که مغز را یک ابزاری برای روح می‌دانیم و جایگاه اصلی علم را خود روح می‌دانیم، حرف ما آن جمله‌ای است که در **نهج البلاغه** است که: **كُلُّ وِعاءٍ يَضيقُ بِما جُعِلَ فيهِ اِلّا وِعاءَ الْعِلْمِ فَاِنَّهُ يَتَّسِعُ بِه**[۲]. یعنی هر ظرفی اگر چیزی در آن بریزید، به هر نسبت بریزید ظرفیتش کمتر می‌شود. شما اگر در اقیانوس هم یک کاسه آب بریزید به اندازهٔ یک کاسه آب پرش کرده‌اید ولو بگویید یک میلیاردم مجموع ظرفیتش. ولی می‌گوید ظرفیت علم این طور است که هرچه در آن بریزید بزرگتر می‌شود. در این ظرف هرچه علم بریزید وسیعتر می‌شود، پرشدنی نیست کما اینکه ظرفیت آرزوی انسان پرشدنی نیست، ظرفیت کمال‌جویی انسان پرشدنی نیست. چون انسان آن بُعد الهی را پیدا کرده است، ظرفیت مادی‌اش پرشدنی است، این شکم اوست که پر می‌شود، این اندام اوست که با یک پارچهٔ معینی پوشیده می‌شود، ولی روح انسان ـ چه از نظر دانش، چه از نظر آرزو و چه از نظر کمالات و تعالی و بالارفتن ـ اشباع شدنی نیست. اشباع شدنش فقط به این است که به خود آن حقیقت لایتناهای عالم وصل بشود که آن وقت دیگر در واقع خودش نیست، یعنی مثل این است که متصل می‌شود به همان لایتناهای مطلق که خدای متعال باشد: **ألا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلوب**[۳].

به هر حال انسان چنین امتیازی را دارد که استعداد تکامل اجتماعی دارد و

---

۱. بقره / ۳۳
۲. حکمت ۲۰۵
۳. رعد / ۲۸

استعدادش هم لایتناهیٰ است. (حال ما به لایتناهیٰ بودن آن که اینها هم قبول دارند کار نداریم، آنها بیخود هم قبول دارند و روی مبنای خودشان نباید قبول داشته باشند، ما باید قبول داشته باشیم.) اصلاً این استعداد تکامل از کجا پیدا شد؟ چرا حیوانات درجا می‌زنند و انسان این طور است؟ اینها راهی ندارند که اینجا بیان کنند، آمده‌اند مسئلهٔ ابزارسازی را مطرح کرده‌اند در صورتی که غریزهٔ تکامل‌خواهی است، ابزارسازی یعنی چه؟! شما اگر کتابهای اینها را در باب تکامل اجتماعی بخوانید می‌بینید می‌خواهند تمام تکاملهای اجتماعی را مولود تکامل ابزار بدانند، یعنی مولود یک نیاز مادی و یک بهم خوردن تعادل اجتماعی؛ می‌گویند سازمانهای اجتماع یک نوع بی‌نظمی و بهم‌خوردگی پیدا می‌کند، تعادل بهم می‌خورد، بعد جامعه برای اینکه میل دارد بازگشت به تعادل بکند ناچار است که خودش را جلو بکشد. خلاصه به یک شکل مکانیکی می‌خواهند این را توجیه کنند، در صورتی که مطلب این طور نیست. مطلب جز این نیست که انسان کمال‌خواه و کمال‌جو و پیشرو است و پیشروی در ذات انسان است. آیا اینکه انسان بعد از آنکه همه چیزش تأمین شده تازه آهنگ کرهٔ ماه را کرده، مولود یک نیاز مادی است؟ یا [تکامل انسان] از یک نظر مولود آن کاوشگری انسان یعنی همان علم‌جویی و حقیقت‌جویی است و اینکه می‌خواهد بفهمد، و از نظر دیگر مولود کمال‌جویی انسان است، مولود این که می‌خواهد طبیعت را هرچه بیشتر در تسخیر خودش قرار بدهد بدون اینکه احساس نیازی بکند یعنی یک جبر و اجباری وادارش کرده باشد. البته خیلی جاها هم ممکن است که مولود احتیاج باشد، مثلاً سیل می‌آید می‌خواهد شهر را خراب کند، مردم به فکر سیل‌بند می‌افتند. ولی تمام حرکتهای انسان مولود عطش درونی انسان است. اینها منکر عطش درونی هستند. عطش درونی انسان غیر از نیاز است. حتی در مسیرهای انحرافی این گونه است. مثلاً انسان همین‌قدر که دنبال جاه‌طلبی می‌افتد دیگر سیرشدنی نیست:

هفت اقلیم ار بگیرد پادشاه همچنان در بند اقلیمی دگر

اگر هفت کره را هم تحت تسلط بیاورد باز به فکر تسخیر کرهٔ دیگری است. اینها ناشی از این است که پیشروی جزء ذات انسان است، از خصوصیات انسان است.

توجیه دیگر و نقد آن

در توجیه تکامل اجتماعی انسان گاهی می‌گویند: هستی پویاست. «هستی پویاست» این را توجیه نمی‌کند. هستی حیوان هم پویاست، چرا [این تکامل] در حیوان نیست در انسان

است؟ این مثل این است که کسی بگوید آقا چرا شما امروز از تهران به قم رفتید، شما بگویید هستی پویاست! «هستی پویاست» که توجیه رفتن از تهران به قم نمی‌شود، این یک علت خاص می‌خواهد. یا می‌گویند به واسطهٔ بهم خوردن تعادلهای اجتماعی یا نبرد انسان با طبیعت و این‌گونه مسائل [انسان تکامل اجتماعی پیدا کرده است.] انسان خودش داوطلب نبرد با طبیعت است نه اینکه چون طبیعت با او در ستیز است در مقام دفاع چنین کاری می‌کند. حیوانات این طور هستند: طبیعت با حیوان نبرد می‌کند و او در دفاع از خود با طبیعت مبارزه می‌کند. انسان نبرد با طبیعت را آغاز می‌کند، یعنی تنها دفاع کننده از خودش نیست. انسان دائماً در صدد نبرد کردن است. طبیعت بیچاره رفته گوشه‌نشینی کرده و استعفا داده و در مقابل او اعلام تسلیم کرده، ولی انسان دست‌بردار نیست.

این نشان می‌دهد که در انسان یک بُعد وجودی پدید آمده است، همان که ما به آن روح الهی و فطرت انسانی می‌گوییم. و این جز این نیست که بگوییم انسان از نظر فلسفی موجودی است که بعدی ماورای ابعاد دیگری که همهٔ حیوانات دارند پیدا کرده است: بعد لایتناهیٰ‌خواهی از هر جهت، بعد دوندگی به سوی افقهایی که هنوز به روی او گشوده نشده است.

ـ در این مسئلهٔ حیات که فرمودید، ما خودمان هم اعتقاد نداریم که ماده در یک مرحلهٔ بسیار عالی از تکاملش حیات‌دار شد، به این معنا که در یک مرحله‌ای حیات را ایجاد می‌کند.

استاد: محال است که حیات را ایجاد کند.

ـ نه اینکه علتش خودش باشد.

استاد: این همان قابلیتی است که ما می‌گوییم.

ـ بنابراین دلیلی ندارد که از خارج حیات را به آن بدهند.

استاد: قابلیت کافی نیست. یک وقت شما می‌گویید که ماده، هم علت فاعلی است هم علت قابلی. به شما جواب می‌دهند که ماده علت قابلی هست ولی علت فاعلی نیست. در این که ماده علت است بحثی نیست. حرف مادی و غیر مادی در این نیست که آیا ماده علت است یا علت نیست؛ شک ندارد که ماده علت است. اگر ماده علت نباشد باید مثلاً همین‌جور خلق‌الساعه انسان خلق بشود. پس چرا انسان از نطفهٔ انسان آفریده می‌شود؟ یا اگر ماده دخالت ندارد، باید بچهٔ گوسفند انسان بشود و بچهٔ انسان گوسفند. پس در این که ماده علیت دارد بحثی نیست. فرق مادی و الهی در این جهت است که مادی اصلاً فرقی میان علت قابلی و علت فاعلی نمی‌گذارد؛ همین‌قدر می‌بیند ماده به یک مرحله که می‌رسد فلان چیز پیدا می‌شود، می‌گوید این علت است و تمام شد. «الهی» تفکیک و تجزیه و تحلیل می‌کند، می‌گوید اینکه ماده به این شرایط می‌رسد دارای حیات است، آیا ماده‌ای که فاقد حیات است ایجاد حیات می‌کند (ناقص که نمی‌تواند کاملتر از خودش را ایجاد کند) یا ماده به این مرحله که می‌رسد، این قابلیت را پیدا می‌کند که یک مرحلهٔ کاملتری به آن داده شود؟ فرق قضیه این است. الهی می‌گوید نظام، نظام تکامل است. نظام تکامل یعنی حرکت کردن ناقص از نقص به کمال. ناقص استعداد رسیدن به یک مرحله‌ای از کمال را دارد، اما به هر مرحله‌ای که می‌رسد امکان یک کمال برایش پیدا می‌شود و کمال به آن داده می‌شود نه اینکه ناقص در همین حد که استعداد پیدا کرد خودش به خودش [کمال] می‌دهد، اینچنین نیست.

در مقام مثال ـ البته این مثال در این جهت دور است ـ مثل این است که شما دربارهٔ معلم و شاگرد بگویید آیا استعداد شاگرد شرط است یا شرط نیست؟ البته شرط است. هیچ وقت نمی‌شود به دانش‌آموز کلاس اول درس کلاس دوازدهم را داد، ولی اینکه درس نمی‌دهند نقص از معلم نیست، معلم می‌تواند کلاس دوازدهم را به او درس بدهد اما او را باید قدم به قدم بالا ببرد. کلاس دوم را هم نمی‌شود به او درس داد؛ وقتی شما او را به کلاس اول بردید و این مقدار مراحل را طی کردید، برای پذیرش تعلیمات کلاس دوم آماده است و وقتی او را به کلاس دوم بردید برای پذیرش کلاس سوم آماده است. حتی درس روز اول، او را برای درس روز دوم آماده می‌کند، درس روز دوم او را برای درس روز سوم آماده می‌کند، بلکه در خود همین درس روز اول، جملهٔ اول او را برای جملهٔ دوم آماده می‌کند، جملهٔ دوم او را برای جملهٔ سوم آماده می‌کند. آنوقت این دانش‌آموز علت مادی است؛ یعنی علت قابلی است، پذیرنده است. معلم در اینجا علت فاعلی است یعنی دهنده

است.

حرف الهیون این است که ماده در کلِّ خودش مانند یک دانش‌آموز است که از نقص به کمال حرکت می‌کند ولی در کلِّ خودش یک ناقصی است که هریک قدم که جلو می‌رود آماده برای قدم دیگر می‌شود، ولی خودش خودش را جلو نمی‌برد؛ یعنی آن را جلو می‌برند اما به هر مرحله‌ای که جلو می‌برند برای مرحلهٔ بعد آماده می‌شود. آن حرف قرآن هم در مورد نطفه و [مراحل بعدی] همین است. چرا قرآن نمی‌گوید ما انسان را از همان اول از نطفه انسان کردیم؟ چرا می‌گوید نطفه را علقه کردیم، علقه را مضغه کردیم، بعد چنین کردیم بعد چنان کردیم، ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ[۱]؟ مگر خدا به چنین چیزی احتیاج داشت؟ خدا که احتیاج ندارد، ولی ماده در رسیدن احتیاج دارد. فرق است بین اینکه فاعل در فاعلیت خودش نیازمند باشد [و اینکه قابل در رسیدن نیازمند باشد.] مثل یک معلمی که معلوماتش الآن برای تعلیم این درس وافی نیست، باید خودش را تکمیل کند تا تعلیم بدهد، و معلمی که معلوماتش الآن وافی است و اگر شاگرد کلاس دوازدهم هم بیاورید تدریس می‌کند ولی دانش‌آموز آمادگی ندارد. پس نظام ماده یک نظامی است که تدریجاً [پیش می‌رود.] با هر دادنی یک قابلیت پیدا می‌شود؛ قابلیتی برای دادنی و دادنی برای قابلیتی، و همین طور این نظام پشت سر یکدیگر ادامه دارد.

۱. مؤمنون / ۱۴

زندگی اشتراکی

ملاکهای زندگی اشتراکی

اینجا[1] در مجموع به صورت متفرق سه نوع ملاک برای زندگی اشتراکی ذکر کرده است. مقصودمان از «زندگی اشتراکی» نبودن مالکیت خصوصی و قهراً اشتراک در مصرف است؛ یعنی زندگی اشتراکی که ما می‌گوییم، مقصود مالکیت اشتراکی و قهراً اشتراکیت در مصرف است. زندگی دورهٔ اشتراک اولیه در مقابل دورهٔ اختصاص است. اختصاص یعنی چه؟ اختصاص در تولید که مقصود نیست، منظور اختصاص در مصرف است که همان مالکیت خصوصی است.

۱. تولید جمعی

در مجموع برای همان دوره‌ای که اسمش را دورهٔ اشتراک اولیه گذاشته، به سه استدلال تمسک جسته که به این سه دلیل ضرورت اقتضا می‌کرده که زندگی اشتراکی باشد ولی بعد که اینها عوض شده است زندگی هم از حالت اشتراکی تغییر می‌کند. یکی این است که چون تولید نمی‌توانسته فردی باشد و جمعی بوده است، ناچار مصرف و مالکیت هم جمعی بوده است. می‌گوید:

---

۱. [در ابتدای جلسه یکی از حضار قسمتی از کتاب مورد بحث را به صورت کنفرانس ارائه کرده است.]

در این دوره کاژ اشتراکی بود و چون تولید، مثلاً شکار یک حیوان وحشی و درنده، ایجاب قیام دسته‌جمعی افراد و قبیله را علیه آن می‌نماید ولی چون کاژ اشتراکی است پس محصول نیز که ثمرۀ کار اشتراکی است اشتراکی خواهد بود.

بعد می‌گوید:

در این دوره بشر مجبور بود برای به دست آوردن میوه‌های جنگلی و ماهیگیری و ساختن مسکن و بالاخره مقابله با درندگان اشتراکاً کار کند. کار اشتراکی سبب مالکیت اشتراکی محصول و وسایل تولید گردید.

آنوقت یک جمله‌ای از مارکس در تأیید این مطلب نقل می‌کند که خیلی عجیب است. مارکس عکس قضیه را گفته، یعنی جمله‌ای که او گفته نتیجه‌اش عکس مطلب است ولی نویسنده مطابق حرف خودش گرفته است. مارکس می‌گوید:

کار اشتراکی بشر در اجتماع اولیه روی دو اساس قرار داشت: اول مالکیت اشتراکی ابزارهای تولیدی.

یعنی مالکیت اشتراکی ابزار تولیدی علت کار اشتراکی بود، و حال آنکه ما قبلاً گفتیم که معلول کار اشتراکی است. درست در عبارت دقت کنید: «کار اشتراکی بشر در اجتماع اولیه روی دو اساس قرار داشت: اول مالکیت اشتراکی ابزارهای تولیدی.» یعنی چون مالکیت اشتراکی ابزارهای تولیدی بود کاژ اشتراکی بود، نه چون کاژ اشتراکی بود مالکیت ابزار تولیدی اشتراکی بود. «دوم اینکه وابستگی شدید انسان انفرادی به خانوادۀ خود...» که حالا آن علتی علیحده است. بعد که نویسنده سخن مارکس را تفسیر می‌کند به عکسش تفسیر می‌کند:

یعنی چون کار، اشتراکی و بهره‌برداری نیز به علت ضعف وسایل تولید و مقابله با دشمنان، اشتراکی بود مالکیت ابزار تولید نیز خواه‌ناخواه

اشتراکی شد.

این که درست عکس حرف اوست. او می‌گوید چون مالکیت ابزار تولید اشتراکی بود کارْ اشتراکی بود، در صورتی که شما می‌خواهید این را ثابت کنید که چون کار ضرورتاً اشتراکی بود باید مالکیت ابزار تولید اشتراکی باشد. آقای مارکس می‌گوید که کار به این دلیل اشتراکی بود که مالکیت ابزار تولید اشتراکی بود. خوب، آن به چه دلیل اشتراکی بود؟ پس یک دلیل اینجا ذکر کرده‌اند که معکوس آن چیزی است که مارکس گفته است.

ـ مطابق نظر اینها مشترک بودن تولید ضرورتاً علت مشترک بودن مصرف محصولِ به دست آمده است نه ابزار تولید.

استاد: این فرق نمی‌کند. حال در عبارت بعد می‌خوانیم. او همین حرف مارکس را دلیل و تأیید بر حرف خودش می‌گیرد. اینها میان اشتراک محصول ابزار تولید و خود ابزار تولید تفکیک نمی‌کنند، نمی‌گویند مثلاً ابزار تولید ممکن است اشتراکی باشد محصول اختصاصی باشد یا برعکس. ایندو لازم و ملزوم یکدیگر هستند. نمی‌شود ابزار تولید اختصاصی باشد محصولْ اشتراکی، یا ابزار تولید اشتراکی باشد محصولْ اختصاصی. لذا ایندو را از همدیگر تفکیک نکرده است.

۲. ساده بودن ابزار تولید

دلیل دوم که در دو صفحه بعد ذکر کرده این است که می‌گوید:

چون وسایل تولید بسیار ساده و ساختن آن از عهدهٔ هرکسی برمی‌آید، دیگر مسئلهٔ مالکیت خصوصی وسایل تولید معنایی به خود نمی‌گیرد و همچنین زمین آنقدر وسیع است که کسی تصور تصاحب آن را نمی‌نماید.

اینجا یک مسئلهٔ دیگر است و آن این است که در باب «ارزش» این حرف را می‌زنند که قهراً در باب مالکیت نیز گفته خواهد شد: چیزی قابل تملک است که چند شرط در آن وجود داشته باشد. یکی از شرایط، رایگان نبودن است. اگر یک چیزی به قدر وفور باشد و

هرکس هرچه احتیاج دارد به رایگان وجود داشته باشد، دیگر اختصاص از بین مـی‌رود، مثل هوا که چون به اندازه‌ای که هرکسی بخواهد تنفس کند رایگان وجود دارد، مالکیت هوا مطرح نیست. اینها هم می‌گویند که ابزار تولید در ابتدا فنّی نبوده؛ یا سنگ غیر صیقلی بوده که در دسترس همه بوده است یا اگر چوبی به اندازهٔ یک چماق بوده جدا کردن آن از درخت کار همه کس بوده است. بنابراین چون ابزار تولید در سطحی بوده که خیلی ساده بوده و در اختیار همهٔ افراد می‌توانسته قرار بگیرد، پس موجبی برای مالکیت خصوصی در کار نبوده است. اگر مثلاً در بیابان انسان با خودش احتیاطاً سنگ برمی‌دارد که اگر سگی به او حمله کرد به او سنگ بزند، این سنگ دیگر مالکیت برنمی‌دارد. برخلاف آنجایی که ابزار تولید تکامل می‌یابد و جنبهٔ فنی پیدا می‌کند، در نتیجه در اختیار هرکسی نیست، مثل این که به صورت کمان درمی‌آید. کمان ساختن کار هرکس نیست و بعلاوه وقت و نیروی زیادی می‌برد. اینجاست که به تعبیر خود این فرد جای غصب کردن هست که این کاری که دیگری کرده یکی بیاید از دستش برباید. این یک دلیل دیگری می‌تواند باشد.

۳. نبودن محصول اضافی

سوم: علت دیگری هست و آن نبودن محصولات اضافی است؛ یعنی به علت اینکه ابزار تولید تکامل پیدا نکرده بود، بشر نمی‌توانست بیش از احتیاج روزمرهٔ خودش محصول به دست بیاورد که بتواند آنها را ذخیره کند. به قول اینها در دورهٔ اشتراک اولیه هم فلاحت بوده، اما نه فلاحت در یک مقیاس وسیعی که از مایحتاج و سرانهٔ افراد اضافه بیاید. هر کسی آن مقدار می‌توانسته تولید کند که روزمره از آن اعاشه کند، محصول اضافی نبوده است. ولی صنعت تکامل پیدا کرد، بشر فی‌الجمله به درجهٔ تمدن رسید، ابزار تولید تکامل پیدا کرد، یک نفر قادر بود که چند برابر مصرف خودش تولید کند، مثلاً یک نفر قادر بود که بیست خروار یا بیشتر گندم در سال تولید کند در صورتی که خودش [بدون ابزار جدید] دو خروار گندم می‌توانست تولید کند. وقتی که محصول اضافی پیدا شد، زمینه برای استثمار به وجود آمد که یک افرادی خودشان کار نکنند و از محصول کار دیگران استفاده کنند. در گذشته چنین چیزی امکان نداشت. همین قدر کـه مـحصول اضـافی پـیدا شـد امکـان اختصاص دادن به خود پیدا شد. امکان استثمار که پـیدا شـد مـالکیت خـصوصی آمـد. بنابراین مالکیت خصوصی آن وقتی پیدا شد که امکان استثمار به وجود آمد. قبل از آنکه امکان استثمار به وجود بیاید، غصب و قهراً مالکیت خصوصی امکان نداشت.

ـ استثمار در غیر این حالت هم می‌تواند پیش بیاید، یعنی یک نفری که راحت‌طلب است خودش کار نکند و از دسترنج فرد دیگری استفاده کند.

استاد: نه، جواب می‌دهند که این عملاً امکان ندارد، برای اینکه حداکثر می‌شود مثل حیوان. کِی انسان یک حیوان را نگه می‌دارد؟ آن وقتی که آن حیوان به اندازهٔ خرج خودش که باید زنده بماند بتواند کار کند. اگر یک حیوانی به اندازهٔ مصرف خودش نتواند کار کند می‌گویید که این به خرجش نمی‌ارزد و دورش می‌اندازید. و لهذا در سالهای قحطی که حیوانها به خرج خودشان نمی‌ارزند صاحب الاغ الاغش را در بیابان رها می‌کند تا گرگ بخورد، صاحب اسب اسبش را رها می‌کند، حتی صاحب گوسفند که می‌داند گوسفندش را نمی‌تواند از سر رد کند و باید بیش از مقداری که آن گوسفند ارزش دارد خرج کند گوسفندش را رها می‌کند. در آن زمانها ـ به عقیدهٔ اینها ـ این طور بوده که یک انسان اگر می‌خواست این [انسان دیگر] را نگه دارد برای استثمار، چاره‌ای نداشت که بالاخره باید خرجش را به اندازهٔ بخور و نمیر بدهد.

ـ نه اینکه این انسان آن انسان دیگر را به عنوان اسیر نگهداری بکند، بلکه آن فرد مثلاً می‌رود کار می‌کند، فرض کنید یک شکاری می‌کند که فقط برای خودش کافی است، این انسان می‌رود و محصول کار او را تصاحب می‌کند.

استاد: این مسئلهٔ دیگری است و حرف درستی است و آن اینکه امکان غصب کردن همان محصول او وجود دارد، یعنی همین کاری که الآن در میان حیوانات هم وجود دارد. یک حیوان ضعیفتر یک شکاری می‌کند، مثلاً فرض کنید یک شغال شکاری می‌کند؛ آن حیوان قویتر ـ که شیر یا پلنگ باشد ـ تا ببیند یک چنین شکاری شد، حمله می‌کند و آن شغال را از آنجا دور می‌کند. یا در چهارپایان اهلی همین طور است. وقتی برای یک اسب جو می‌ریزند یک اسب دیگری که از او زورمندتر است می‌آید و با لگد هم که شده او را از سر آخور دور می‌کند و خودش آن را تصاحب می‌کند.

اینجا مگر اینها بیایند یک حرف دیگری بزنند ـ که حرف درستی نیست ـ بگویند انسانها از نظر تکامل فکری به حدی رسیده بودند که همان افراد قبیله به وجود یکدیگر

احساس نیاز می‌کردند. چون احساس نیاز می‌کردند، همه یکدیگر را برای بقای خودشان لازم می‌دانستند و روی این حساب به [حقوق] یکدیگر تجاوز نمی‌کردند. آنوقت ناچارند که این را معلول یک تکامل فکری بدانند که به آن قائل نیستند.

کاهش عواطف انسانی در اثر پیشرفت تمدن

یا باید به یک اصل دیگری قائل بشوند که آن اصل دیگر هم حتماً درست است و آن این است که انسانها هرچه که از تمدن دورتر بوده‌اند احساسات و عواطفشان بیشتر بوده و هرچه که به تمدن نزدیکتر شده‌اند و لذتهای فردی و شخصی را بیشتر چشیده‌اند از عواطفشان کاسته شده است. این یک اصلی است و مورد قبول هم هست. الآن یک مادر به اصطلاح متمدن، یک مادری که ذائقه‌اش این لذتهای مادی امروز را چشیده، تفریحهایش این است که مثلاً هواپیما سوار شود و از این کشور به آن کشور برود، آن سینما را ببیند، آن مجلس رقص را ببیند، امروز قبول دارند که این جور مادرها اصلاً احساسات مادری‌شان ضعیف است، احساسات شوهرداری‌شان هم ضعیف است، اصلاً احساسات فامیلی‌شان ضعیف است. به هر نسبت که این احساسات جسمانی و بدنی و فردی قویتر باشد یعنی هرچه که انسان بیشتر این لذتها را بچشد، از عواطف روحی او کاسته می‌شود. الآن هم یک مادر دهاتی عواطفش صد برابر یک مادر شهریِ به این معناست (شهری بودن یعنی شهریِ به معنای امروزی یعنی متمدن و ولنگارهای امروزی). یک زنِ این‌گونه یک زن بی‌عاطفه است. در گذشته ـ هرچه که ما جلوتر برویم ـ عواطف قبیله‌ای و فامیلی بیشتر بوده که خیلی امر محسوسی هم هست. شما الآن اگر به دهات بروید می‌بینید این صلهٔ ارحام یعنی این رابطهٔ رَحِم خیلی قویتر است؛ نه فقط برادرها با یکدیگر و خواهرها با یکدیگر بلکه پسرعموها، پسرخاله‌ها، پسر دایی‌ها، پسرعمه‌ها و بلکه با دو سه پشت فاصله یک روابط نزدیک با یکدیگر دارند. مثلاً این به آن می‌گوید پسرعمو، آن به این می‌گوید پسرعمو. می‌پرسیم پسر کدام عمویت است؟ می‌گوید: او مثلاً نوهٔ عموی پدرم است. در عین حال چنین روابطی هست. و گاهی بنی‌فلان بودن که در عرب ما می‌بینیم: من از بنی‌اسد هستم تو هم از بنی‌اسد هستی، من از بنی‌تمیم هستم تو هم از بنی‌تمیم هستی، یک عواطف خاصی را میان اینها تحریک می‌کرد.

بشرهای دوره‌های اولیه بر وجودشان عاطفه حاکم بوده، یعنی همان حالتی که

بقایایش الآن در محیط یک خانواده‌ای که مرکّب از پدر و مادر و فرزندان است وجود دارد. ما الآن می‌بینیم که در محیطهای فعلی میان پدر و مادر و برادر و خواهر یک زندگی اشتراکی وجود دارد اما یک اشتراکیِ مبنی بر عاطفه. این پسر درآمد دارد، آن پسر هم درآمد دارد، پدر درآمد دارد، احیاناً مادر درآمد دارد، احیاناً دختر فرض کنید معلم است و درآمد دارد، ولی همه چیز را می‌آورند می‌ریزند در خانه با همدیگر خرج می‌کنند. حال اگر یکی از این بچه‌ها عروسی دارد، دیگر یکی حساب خودش را جدا نمی‌کند، از پول موجودی خانواده خرج عروسی او می‌کنند. یک نفر از اینها اگر یک بیماری پیدا کند و احتیاج به عمل جراحی و خرج زیاد داشته باشد، از بودجهٔ خانواده خرجش می‌کنند؛ یعنی عاطفه یک زندگی اشتراکی به وجود آورده که البته این خودش یک نوع شرافتی هم هست. اگر کسی به این معنا حساب کند، یک انسانیتی در دوره‌های قدیم وجود داشته و حتی شما آثارش را در زندگی عرب می‌بینید. اگر یکی از افراد قبیله بر فرد قبیلهٔ دیگر جنایت وارد می‌کرد و باید دیه می‌داد، افراد قبیله می‌دادند، یعنی او دیگر از جیب خودش نمی‌داد، از این جهت همهٔ افراد قبیله شرکت می‌کردند.

سوسیالیسم اسلامی

این می‌شود یک نوع اشتراکیتی براساس یک نوع عاطفهٔ قوی. و از این جهت آن دوره‌های زندگیهای قبیله‌ای اشتراکی اگر وجود داشته واقعاً زندگیهایی در یک حد عالی بوده؛ یعنی باید بگوییم در دوره‌های بعد در اثر پیشرفت تمدن، انسان در قسمتهای عاطفی عقب رفته است. مسئلهٔ سوسیالیسم مذهبی و اسلامی همین است که براساس عاطفه باشد نه براساس زور و جبر، یعنی اخوان‌الصفایی که به این حالت باشد نه با این حکم که قانون به زور می‌آید محصول این و آن را می‌گیرد، بعد می‌آید در میان آنها تقسیم می‌کند، بلکه به معنی اینکه عملاً من و تو در میان نیست.

در **سفینة‌البحار** جلد اول، صفحهٔ ۲۹۰، مادهٔ «حقق» که به اعتبار حقوق برادران مؤمن نسبت به یکدیگر است: الکاظمی (از حضرت امام موسی کاظم علیه‌السلام): قالَ لِجَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ الْعاصِمِیِّ: یا **عاصِمِیُّ! کَیْفَ اَنْتُمْ**[۱] **فِی التَّواصُلِ وَ التَّواسی؟** درجهٔ تواصل (به یکدیگر متصل بودن) و تواسی و مواسات داشتن شما در چه حدی است؟ قُلْتُ: «عَلیٰ

۱. «اَنْتُمْ» یعنی شما شیعیان.

اَفْضَلِ ما کانَ عَلَیْهِ اَحَدٌ» در آن بالاترین درجهٔ تواصل و تواسی هستیم. قالَ: أ یَأْتی أحَدُکُمْ اِلیٰ دُکّانِ أخیهِ أوْ مَنْزِلِهِ عِنْدَ الضّائِعَةِ فَیَسْتَخْرِجُ کیسَهُ وَ یَأْخُذُ ما یَحْتاجُ اِلَیْهِ فَلا یُنْکِرُهُ عَلَیْهِ؟ آیا در این حد هست که یکی از شما به دکان برادرش یا به خانهٔ او بیاید در وقتی که گرفتار است (از آن طرف هم حسابها شده؛ نه در هر وقتی، بلکه وقتی که یک گرفتاری دارد، احتیاج دارد) و بدون اینکه با او حرف بزند، به اندازه‌ای که احتیاج دارد از جیب او پول بردارد برود و او اساساً این کار را بر او منکر نشمارد که چرا تو این کار را کردی؟ قالَ: «لا» گفت: نه، در این حد نیست. قالَ: فَلَسْتُمْ عَلیٰ ما اُحِبُّ فِی التَّواصُل پس شما در این حدی که من دوست دارم باشید نیستید.

خوب، این یک مسئله‌ای است که آن ایده‌آل مذهب و ایده‌آل اسلام و آن چیزی که در دورهٔ آخرالزمان به ما وعده داده‌اند که خواهد بود، این است که رشد اخلاقی و عاطفی و اخوّت اسلامی و صفای در اخوّت به این حد می‌رسد؛ یعنی انسان از نظر تکامل اخلاقی به حدی می‌رسد که عملاً اشتراک وجود دارد، عملاً این جیب و آن جیب وجود ندارد، نه اینکه یک جبر انسان را علی‌رغم میل و رضا و اختیار و انتخاب خودش وادار به اشتراکیت کرده است.

غرض این است که ممکن است ـ و این احتمالْ بسیار قوی است ـ که در دوره‌های اولیه، بشرهای اولیه به حکم اینکه این آلودگی به تمدن را پیدا نکرده بودند و به حکم آنکه از لذات مادی و شخصی و فردی زیاد نچشیده بودند و اینقدر بندهٔ لذت نشده بودند عواطف در آنها فوق‌العاده قوی بوده و چون عواطف قوی بوده همان روحی که الآن در یک خانواده حاکم است در یک قبیله حاکم بوده، یعنی همهٔ افراد قبیله به آن صورت زندگی می‌کردند که امروز همهٔ افراد یک خانواده زندگی می‌کنند. الآن باز ما می‌بینیم که در ملتهای مشرق زمین یا به علت اینکه منطقه‌شان فرق می‌کند یا به علت اینکه هنوز به این درجهٔ تمدن خبیث نرسیده‌اند، باز در محیط خانواده چنین وحدتی وجود دارد، در صورتی که در مغرب زمین همین هم دیگر از بین رفته یعنی چنین چیزی الآن وجود ندارد که پدر و مادر و برادرها و خواهرها تا وقتی که در محیط خانواده هستند احساس وحدت و یگانگی کنند؛ بلکه از همان روز اول احساس جدایی می‌کنند: بابا منتظر است که دخترش یک قدری بزرگ بشود که بتواند کار کند، به او بگوید برو بیرون، هرجا می‌خواهی بروی برو که من نمی‌توانم خرج زندگی تو را بدهم. آن مقدار هم که تکفل می‌کند در واقع به زور قانون تکفل می‌کند. پس آن البته ممکن است یک فرض اساسی باشد، کما اینکه

هست.

□

ـ ... ممکن است که اینها بگویند ابزار تولید به عنوان یک عامل مهم در تغییر دوره‌های تاریخی مطرح نیست، بلکه آنچه مهم است شیوه‌های تولید است. مثلاً اول که انسان در جنگل زندگی می‌کرده جمع‌آوری میوه و کرم و دانه‌های نباتات بوده است. بعد در اثر سرما و یخبندان از جنگل گریخت و به طرف جنوب آمد و ناگزیر شکارچی شد که بنا به قول اینها حتی شکار آدم می‌کرده است. بعد از مدتی به ترتیب صید ماهی، چوپانی و کشاورزی کرده است که این سه دوره را «نئولیتیک» یا نوسنگی می‌نامند. تمام این شیوه‌های کاملاً مختلف و متنوع تولید را در کمون اولیه جا می‌دهند که با آن اساس و اصلی که مطرح کرده بودند کاملاً تخالف و تناقض دارد.

استاد: اینها هر تغییری در ابزار تولید را علت تغییر روابط تولیدی و بعد سایر میزانهای جامعه نمی‌دانند. یعنی این اصل را قائل هستند که هر تغییری مادامی که جنبهٔ کمّی دارد منشأ یک دگرگونی نمی‌شود و هر تغییر کمّی هم در نهایت امر به تغییر کیفی منتهی می‌شود؛ وقتی که جنبهٔ کیفی پیدا کرد آن وقت است که تحول و دگرگونی به وجود می‌آید. لذا ممکن است این طور بگویند: تغییر ابزارها مثلاً از سنگ غیرصیقلی به سنگ صیقلی، در حد تغییر کمّی است، یا حتی اینکه تیر و کمان بسازند و به قول اینها شکار غیرمنظم تبدیل به شکار منظم شود. مقصود از شکار غیرمنظم ظاهراً این است که یک وقتی انسانها با هم می‌رفتند چشمشان به یک مرغی، یک حیوانی می‌افتاد، سنگی از روی زمین برمی‌داشتند و می‌زدند. شکار منظم [این بود] که بعد که تیر و کمان کشف شد رسماً به دنبال این کار می‌رفتند؛ در کمین آن حیوانات بودند و کارشان این شده بود. این مقدارها را ممکن است اینها بگویند تغییرات کمّی است؛ تغییرات کیفی آن وقتی است که مسئلهٔ اهلی کردن حیوانات پیدا شد و کشاورزی به یک مرحلهٔ عالیتری رسید (نه اینکه کشف شد) که تقریباً مقارن با دورهٔ محصول اضافی می‌شود. ممکن است اینها بگویند که آن تغییرات تغییر کیفی نبود. وقتی تغییر کیفی پیدا شد اختلاف مرحلهٔ قبلی و مرحلهٔ بعدی خیلی شدید است به قدری که اینها را باید دو ماهیت نامید. آن وقت بود که منشأ یک دورهٔ جدید شد.

□

علت جنگ در دورهٔ اشتراک اولیه چه بوده؟

حال اینجا دو سه مطلب دیگر هست. یک مطلب این است که در مشخصات این دوره که ذکر می‌کنند می‌گویند در دورهٔ اشتراک اولیه بردگی نبوده و نمی‌توانسته هم وجود داشته باشد چون برده را برای استثمار می‌خواستند و اصلاً امکان استثمار نبوده، مثل اینکه الآن هم حیوانی یک حیوان دیگر را نمی‌تواند استثمار کند، اگرچه در حیوانات هم می‌گویند کم و بیش پیدا می‌شود. ولی در عین حال قبول کرده‌اند که جنگ بوده، جنگِ میان قبیله‌ها بوده و از یکدیگر اسیر می‌گرفتند و آن اسیرها را می‌کشتند یا می‌خوردند. از اینها باید سؤال کرد که علت جنگ چه بوده؟ (این خودش یک مسئله‌ای است) علت جنگ دو قبیله چه بوده؟ باید یک تضادی برقرار باشد و همچنین باید ریشهٔ اقتصادی داشته باشد. در دوره‌ای که مالکیت خصوصی نبوده و ذخایر و محصولات اضافی نبوده و به قول شما وسایل تولید هم به قدری ساده بود که اصلاً احتیاجی به غصب کردن در کار نبود، آنوقت علت یورش بردن قبیله‌ای به قبیلهٔ دیگر چه بوده است، با حسابهای اینها که تمام جنگها را معلول علت اقتصادی می‌دانند. در دورهٔ اشتراک همین طور که در میان افراد یک قبیله جنگ نمی‌تواند وجود داشته باشد، در میان قبیله‌ای و قبیلهٔ دیگر هم اصلاً جنگ نمی‌تواند وجود داشته باشد و حال آنکه جنگ وجود داشته است. پس این خودش باز حکایت می‌کند از اینکه تاریخ را تنها با این تضادهای اقتصادی نمی‌شود توجیه کرد.

ـ عین این حرف را در تقسیم اینها به قبایل می‌توان گفت که شرایط تولید آن زمان اجازه نمی‌داد که عدهٔ بیشتری دور هم جمع بشوند و لذا قبایل، کوچک بود.

استاد: بله، این طور بگویید که شرایط حداکثر اقتضا می‌کرد گروههای کوچک باشد. چرا گروهها به صورت قبیله‌ها بود؟ به صورت قبیله‌ها بودن نشان می‌دهد که همان عاطفهٔ طبیعی علت بوده است. یک وقت انسانها احتیاج دارند به اینکه گروهی زندگی بکنند. بسیار خوب، اما چرا اقتضا می‌کند که این امر حتماً به صورت قبیله‌ای باشد؟ به صورت قبیله‌ای بودن نشان‌دهندهٔ این است که یک امر دیگری حاکم بوده که همان حکومت عاطفی بوده است.

در دورهٔ اشتراک اولیه چه تضادی بوده؟!

مسئلهٔ دیگر ـ که این هم مسئلهٔ مهمی است و قبلاً هم گفته‌ایم ـ این است که اینها حرکت را معلول تضاد می‌دانند، و در اینجا تضاد میان ابزار تولید و روابط تولید که بعد به تضاد میان دو طبقه در اجتماع منجر می‌شود. از اینها باید پرسید که در دورهٔ اشتراک اولیه چه تضادی به وجود آمد که به دورهٔ برده‌داری منتهی شد؟ چه تضاد درونی در داخل جامعه به وجود آمد و ریشهٔ آن تضاد چیست؟ فرض این است که منافع خصوصی در کار نبود. شما می‌گویید که همیشه ابزار تولید روابط خاص تولیدی را اقتضا می‌کند و روابط خاص تولیدی یک روبنای خاصی را اقتضا می‌کند. بعد می‌گویید ابزار تولید که تکامل پیدا می‌کند، این روابط تولیدی دیگر قادر نیست با این ابزار تولید هماهنگی داشته باشد، ناچار باید روابط تولیدی عوض بشود، مثل لباس تنگی می‌شود به تن بچه‌ای که رشد کرده است: یک بچه‌ای که امروز لباسی دارد، سال دیگر که اندامش رشد می‌کند دیگر آن لباس به تن او نمی‌رود، باید آن لباس عوض بشود. خوب، شما دربارهٔ دوره‌های دیگر می‌توانید این حرف را بزنید ولی دربارهٔ دورهٔ اشتراک اولیه بسیار مشکل است، چرا؟ چون در آن وقت روابط تولیدی به صورت اشتراک بود، در اثر تکامل ابزار تولید، دیگر روابط اشتراکی برای این کار کوچک بود، یعنی ابزار تولید اقتضا می‌کرد که آن روابط اشتراکی را دور بیندازیم. آیا می‌شود یک نفر سوسیالیست این حرف را قبول کند که ـ ولو در ادوار اولیه ـ مالکیت اشتراکی با ابزار تولید تضاد پیدا کند و مانعی در راه تکامل ابزار تولید باشد که بعد مالکیت اختصاصی بیاید مشکل را حل کند؟ چرا؟ به خاطر اینکه به قول شما تمام بدبختیها از مالکیت اختصاصی پیدا شده است. در انواع مالکیتهای اختصاصی این حرف را می‌شود زد: نوعی مالکیت اختصاصی وجود دارد مثل بردگی که تا یک مدتی می‌تواند حاکم باشد، بعد به قول شما ابزار تولید تکامل پیدا می‌کند، دیگر مالکیت نمی‌تواند به آن شکل وجود داشته باشد، به شکل دیگری درمی‌آید. آن هم باز یک مدتی هست، ابزار تولید تکامل پیدا می‌کند، این هم دیگر نمی‌تواند باشد، مالکیت به شکل دیگری در می‌آید و در نهایت امر سوسیالیسم پدید می‌آید. ولی ما در دورهٔ اول باید قبول کنیم که آن دورهٔ اشتراک اولیه (سوسیالیسم اوّلی) فقط با همان ابزار تولید ناقص سازگار بود؛ ابزار تولید که تکامل پیدا کرد، اشتراک و زندگی اشتراکی (یعنی این بهترین خصیصهٔ بشر) که همه با هم هماهنگ باشند، با یکدیگر برادر باشند و روابط صفا و صمیمیت و برادری و برابری برقرار باشد، مانع کار بود. این هیچ قابل تصور نیست.

ـ البته اینها ملاک ارزش را در پیشرفت یا پسرفت‌های جامعه اشتراک یا عدم اشتراک نمی‌دانند، یعنی می‌گویند اصلاً ملاک ارزش (تکامل یا تنزل) براساس تولید است یعنی پیشرفت تولیدی است.

استاد: می‌دانم پیشرفت تولیدی است. شما می‌گویید که ابزار تولید تکامل پیدا کرد، چون تکامل پیداکرد ناچار روابط تولیدی موجود دیگر وافی نبود. چرا اصلاً رابطهٔ اشتراکی باید وافی نباشد؟ چه عیب و نقصی در کار است؟

ـ اینها می‌گویند در صورتی تولید پیشرفت می‌کرد که یک عده‌ای برده‌دار باشند که از حداکثر کوشش برده‌ها استفاده کنند.

استاد: چرا این طور باید باشد؟ آیا همین قابل قبول است که در حالی که مردمی با یکدیگر برادروار زندگی می‌کنند، همه با صفا و اخوّت و برادری زندگی می‌کنند، این برابر زندگی کردن مانع پیشرفت باشد؟ تصور این مطلب خیلی مشکل است که انسان بیاید این حرف را دربارهٔ این دوره بزند.

ـ ممکن است بگوییم در اثر زیادی جمعیت، احتیاجاتشان بیشتر از حدی بود که در دسترس افراد قرار داشت و لذا از اینجا مالکیت خصوصی و در اختیار قرار گرفتن‌ها شروع شد.

استاد: اولاً به این امر استناد نکرده‌اند. ثانیاً اگر این طور باشد اقتضا می‌کند که همان‌گونه که یک سلول به دو سلول تقسیم می‌شود و باز هر کدام به دو سلول دیگر تقسیم می‌شود، هر قبیله‌ای تقسیم به دو قبیله بشود، باز وقتی که رشد کردند هر قبیله به دو قبیله تقسیم بشود، چرا مالکیت خصوصی در کار بیاید؟ افزایش جمعیت نمی‌تواند ملاک پیدایش مالکیت باشد. افزایش جمعیت حداکثر می‌تواند ملاک تقسیم شدن باشد، کما اینکه واقعاً هم همین طور است. فرض کنید که قبیله‌ای به نام قریش به وجود می‌آید. اول یک واحد است، بعد اینها بطن بطن می‌شوند و وقتی این امر زیاد شد هر بطنی برای خودش استقلال پیدا می‌کند، باز آن بطن وقتی به بطنهای کوچکتر رشد پیدا کرد هرکدام

برای خودش استقلال پیدا می‌کند، مثل سلولها: یک سلول وقتی در رحم رشد می‌کند به حدی می‌رسد که دیگر نمی‌تواند به رشد خودش ادامه بدهد، بعد دوتا می‌شود و هریک جداگانه رشد می‌کند.

ـ اینها در تحول کمون اولیه به جامعهٔ برده‌داری چند دلیل دارند، از جمله تقسیم کار. می‌گویند پیشرفت تولید به تدریج تقسیم کار را ایجاب کرد، یک قبیله دامپرور شد، یک قبیله کشاورز شد و...

استاد: هیچ کدام از اینها اقتضای مالکیت خصوصی نمی‌کند.

ـ اختصاص تولید را که ایجاب می‌کند.

استاد: الآن در این کمونیسم نهایی مگر تقسیم کار نیست؟ تقسیم کار هست ولی اشتراک در مصرف هم هست. الآن تقسیم کار هزارها برابر دنیای قدیم است. پس تقسیم کار به تنهایی کافی نیست برای اینکه اشتراکیت در مالکیت ابزار تولید یا اشتراکیت در مصرف را از بین ببرد.

ـ آنها می‌گویند بشر در اثر پیشرفت ابزار تولید توانست اضافه بر مصرف خودش تولید کند. بعد چون مواجه با فصل زمستان می‌شد که کار کردن خیلی مشکل بود، به این فکر افتاد که مقداری از آن محصول اضافی را که تولید می‌کند مخفی کند تا در موقعی که کار کردن برایش مشکل است خودش به تنهایی از آن استفاده کند؛ یعنی خود همین اضافه محصول، بشر را به این فکر انداخت که مالک این محصول بشود.

استاد: قبول دارم، ولی شما قضیه را تعلیل روانی می‌کنید، اما اینها که این طور نمی‌توانند تعلیل کنند. آنها می‌خواهند با اصولشان ـ که در گذشته خواندیم ـ جور در بیاید. اصولی که خواندیم این بود که ابزار تولید در هر درجه‌ای از کمال باشد نوعی رابطهٔ تولیدی را اقتضا می‌کند. ابزار تولید اولیه به شکلی بوده که رابطهٔ تولیدی اشتراکی را اقتضا کرده

است. رابطهٔ تولیدی هم همین است که مالکیتْ اشتراکی باشد، مصرف هم اشتراکی باشد. بعد اینها وقتی می‌خواهند اصول دیالکتیکی را اینجا پیاده کنند که نمی‌توانند این تعلیل روانی را بکنند، بلکه می‌گویند ابزار تولید که تکامل پیدا کرد دیگر آن روابط تولیدی سابق که متناسب با ابزار تولید کهن بود سازگار با ابزار تولید جدید نیست، به این شکل که چیزی است نارسا، آن رشد کرده و تکامل یافته و این در حد ناقص باقی مانده است، درست همان مثالی که عرض کردم؛ مثل لباسی که برای اندام پارسال یک بچه دوخته‌اند و امسال او رشد کرده است. این تضاد و ناسازگاری به وجود می‌آید و ناچار در نهایت امر باید آن روابط تولیدی عوض بشود. عقربهٔ زمان به عقب برنمی‌گردد. یا باید ابزار تولید به حال اول برگردد یعنی تناقص پیدا کند ـ که در طبیعت تناقص وجود ندارد ـ و یا روابط تولیدی تکامل پیدا کند، یعنی آن روابط تولیدی برود روابط تولیدی دیگری در کار بیاید. اینجا هیچ تعلیل روانی در کار نیست، یعنی اصلاً رابطهٔ اشتراکی کافی نیست و نمی‌تواند با این ابزار تکامل‌یافته هماهنگی داشته باشد، نه اینکه حریص بودن انسان سبب شد. شما یک وقت می‌گویید همین قدر که امکان ظلم کردن پیدا شد، از باب اینکه اِنَّ الْاِنسانَ خُلِقَ هَلوعاً [انسان محصول دیگری را به خود اختصاص داد. به عبارت دیگر] انسان همین قدر که امکان پیدا کرد که بتواند محصول رفیقش را برباید ربود. در اینجا شما یک تعلیل روانی و انسانی می‌کنید. اینها از این امر وحشت دارند. اگر هم بعضی جاها بگویند ـ کما اینکه گاهی حرفهایی می‌زنند ـ برخلاف اصول خودشان است. اینها فقط و فقط باید تعلیل مارکسیستی بکنند. در تعلیل مارکسیستی باید این طور بگویند که ابزار تولید تکامل پیدا کرده، روابط تولید در حد ناقص باقی مانده، ناچار باید روابط تولیدیِ در سطح کاملتری بیاید جانشین آن بشود. در اینجا ما چاره‌ای نداریم جز اینکه بگوییم ابزار تولید تکامل پیدا کرده و بشر هنوز می‌خواهد زندگی اشتراکی برادروار داشته باشد. با برادرواری نمی‌شود پیش رفت. ناچار باید این برادرواری را ببوسد بگذارد لب طاقچه، بگوید برادر بی برادر، برادر باید برادر خودش را استثمار کند. من می‌گویم آیا یک نفر سوسیالیست می‌تواند این حرف را بزند که در یک دوره برادروار زندگی کردن مانع پیشرفت و ترقی بوده است؟ و حال آنکه اینها خودشان همیشه اصلاً یگانه مایهٔ بدبختی را این مالکیت و اختصاص و استثمار می‌دانند. من روی حساب خودشان می‌گویم (حسابهایی که در جای دیگری هم گفته‌اند) که اینها باید بگویند این روبنا، این برادروار زندگی کردن، این جور رابطهٔ تولیدی که همه با همدیگر، همدوش یکدیگر، همبال یکدیگر، هم‌پرواز یکدیگر می‌خواهیم

حرکت کنیم، مانع رشد است. چطور انسان می‌تواند این را قبول کند که زندگی اشتراکی به دلیل مانع رشد بودنش منسوخ شده است؟ یک وقت هست که نه به دلیل مانع رشد بودنش بلکه به دلیل حرص انسان منسوخ شده است. این یک حرفی است. ولی «به دلیل مانع رشد بودنش منسوخ شده» من که نمی‌توانم این را قبول کنم.

ـ البته آنها رشد روانی انسان را همراه با رشد مادی‌اش قبول دارند؛ یعنی قبول دارند که بر اثر تکامل اجتماعی، مسائل روانی هم تکامل پیدا می‌کند.

استاد: پس باید قبول کنیم استثمارگر بودن نسبت به برادر بودن، رشد و تکامل روانی است!

ـ من خوبی و بدی برای تکامل قائل نیستم.

استاد: ارتباطی به خوبی و بدی ندارد. شما اسمش را هرچه می‌خواهید بگذارید.

ـ من می‌گویم کاملتر است.

استاد: یعنی روی اصول اینها باید این طور قبول کنیم که اگر انسانها در یک مرحله‌ای بخواهند برادروار زندگی کنند، این در یک حدِ ناقصتر است از آنجایی که چنین زندگی نکنند، یعنی برادروار زندگی نکردن کاملتر است از برادروار زندگی کردن.

ـ پیچیده‌تر است.

استاد: نه، کاملتر یعنی بهتر زندگی را پیش می‌برد.

ـ ممکن است اینها بپذیرند که این مقدمهٔ یک سوسیالیسم بعدی است (خندهٔ استاد و حضار).

استاد: همان سوسیالیسم چرا باید دوام پیدا نکند، همین طور ابزار تولید تکامل پیدا بکند، هیچ مالکیت اختصاصی هم پیدا نشود؟ آخر چرا آن مانع کار باشد؟ آنها بگویند مقدمه است، ولی بالاخره باید قبول کنند که این فعلاً مانع است، این مانع را باید از جلو راه برداشت.

ـ تعبیر دیگر برادروار بودن عواطف است. آنها که عواطف را قبول ندارند.

استاد: آیا قبول دارند که مساوی بودند، اشتراک داشتند، همه کار می‌کردند، همه برابر یکدیگر بودند، همه برادروار [زندگی می‌کردند، حال] منشأ برادری را هرچه می‌خواهید بدانید. من می‌گویم این چه مانعیتی دارد؟ شما مثلاً این طور بگویید: مالکیت فردی ابزار تولید در سرمایه‌داری با رشد روزافزون ماشین جور درنمی‌آید، چطور؟ مکانیسم آن را هم بیان می‌کنند: برای اینکه این ماشین باید روز به روز بر محصولش افزوده بشود، چون دائماً تولید می‌کند باید دائماً به مصرف برسد، سرمایه‌دار مجبور است (حرفهایی که دروغ از آب درآمد) روز به روز بر کار کارگر بیفزاید و از مزد کارگر هم کم بکند برای اینکه اگر نکند دچار بحران می‌شود. این کار را می‌کند ولی از طرف دیگر با انقلاب کارگری مواجه می‌شود. می‌گویید شما در دورهٔ اشتراک اولیه چطور می‌توانید یک چنین بیانی داشته باشید؟ مسلّم در اینجا چنین بیانی ندارند.

□

دورهٔ اشتراک اولیه و دولت

مسئلهٔ دیگر مسئلهٔ دولت است. می‌گویند در آن وقت دولت به معنی حکومت وجود نداشت، حداکثر فقط رسوم و عاداتی بود که در میان مردم موجود بود، چرا؟ برای اینکه اصلاً دولت مولود زندگی طبقاتی است؛ یعنی وقتی که زندگی طبقاتی می‌شود و یک گروه استثمارگر و بهره‌کش می‌شوند و یک گروه بهره‌ده، گروه بهره‌کش به یک نیروی مجریه و به یک قدرت و زور و سلطه‌ای برای خود احتیاج دارد که آن بهره‌ده را همیشه رام نگه دارد. آن سلطه‌ای که وضع موجود را حفظ می‌کند اسمش دولت است. و لهذا مارکس هم گفته است که دولت یکی از آن سه عامل از خود بیگانگی انسان (سرمایه و دولت و مذهب) است و در جامعهٔ بی‌طبقه هرسه باید از بین برود و [دربارهٔ] این که الآن خود اینها خشن‌ترین دولتها را دارند، می‌گویند که این حالا یک مقدمه است، ما فعلاً در مقدمهٔ آن

وقتی هستیم که اصلاً دولتی وجود نداشته باشد، آن وقتی که دولت هم بکلی منتفی است.

حال آیا واقعاً مطلب از همین قرار است؛ یعنی نیاز انسان به حکومت ـ حکومت به معنای اعم عرض می‌کنیم، ما به نوع نظامش کار نداریم ـ فقط معلول زندگی طبقاتی است؟ یا نه، معلول آن زندگی اجتماعی است که با یک سلسله قوانین موضوعه اداره بشود نه با یک سلسله قوانین غریزی و طبیعی. در حیوانات هم به یک معنا ـ که اینها البته اسمش را دولت و حکومت نمی‌گذارند ـ وجود دارد، منتها چون همه چیزش غریزی است ما به آنجا کاری نداریم. آیا در زندگی انسانها قوانین باید حاکم باشد یا نباید حاکم باشد؟ قهراً قانون باید حاکم باشد، ولو اینکه گروهی باشند که منبعث از خود مردم و نمایندهٔ خود مردم هستند؛ اینها باید متصدی اجرای قانون باشند. یعنی فلسفهٔ اصلی حکومت و دولت این است که جامعهٔ بشر نیاز به قانون وضعی دارد، یعنی قوانینی که مردم از روی اختیار باید آن را عمل کنند، یعنی قوانینی که از ناحیهٔ طبیعت مجبور به عمل کردن آن نیستند. وقتی که این طور شد، این قوانین نیازمند به یک قدرتی است که این قدرت قوّهٔ مجریهٔ قانون یا ناظر به اجرای این قانون باشد. اختلافات میان مردم جبراً رخ می‌دهد. نمی‌شود گفت که در میان انسانها جبراً هم هیچ اختلافی دربارهٔ هیچ مسئله‌ای رخ نمی‌دهد که حکومت میان مردم فصل قضا کند. مجازاتها و حدودی به اصطلاح هست که باید اجرا بکند یا یک کارهای عمومی را انجام بدهد، که ما اینها را کارهای شهرداری لااقل، یا کارهای حسبه‌ای می‌نامیم. بالاخره [جامعه] به این امور احتیاج دارد.

این است که در کلام حضرت امیر علیه السلام هم هست: **وَ اِنَّهُ لابُدَّ لِلنّاسِ مِنْ اَميرٍ بَرٍّ أوْ فاجِرٍ**[1]. بالاخره مردم احتیاج [به حکومت] دارند، نمی‌شود نداشته باشند. هیچ وقت هم بشر به مرحله‌ای نخواهد رسید که اصلاً دولت منتفی بشود. شکل دولت ممکن است [تغییر کند.] کسی نگفته که شکل دولت منحصر به همین شکلهایی است که ما تا حالا شناخته‌ایم. همان حکومت ریش‌سفیدی که در گذشته بوده، خودش یک نوع دولت است. یا مثلاً در زندگی قبیله‌ای عرب قبل از اسلام، اینها حکومت به آن معنای مصطلحی که در جاهای دیگر بود نداشتند ولی یک نوع رابطهٔ ملوک‌الطوایفی و تبعیت از رؤسای قبیله بود. آن که مثلاً یک شخصیت بیشتری در میان قبیله داشت و پیرمردتر از همه بود او را در رأس قبیله قبول می‌کردند و رؤسای قبایل هم می‌آمدند در مسائل با یکدیگر مشورت

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۴۰

می‌کردند و تصمیم می‌گرفتند. پس باز هم بالاخره یک چیزی بوده است. من نمی‌دانم اینها چطور فرض می‌کنند که یک دوره‌ای خواهد آمد که در آن دوره اصلاً دیگر دولتی وجود نداشته باشد.

ـ فرض بر این است که اصلاً روابطی بین انسانها نباشد.

استاد: آخر روابط که بالاخره وجود دارد و نمی‌شود گفت که یک دوره‌ای می‌آید که انسانها مثل اجزای یک ماشین به صورت خودکار، کارشان را انجام می‌دهند و هیچ قدرت سرپیچی از وظیفهٔ خودشان را ندارند. آنها انسان نیستند. اگر قدرت عصیان کردن را [از انسان بگیریم او دیگر انسان نیست.] یک وقت ما می‌گوییم انسانها به مرحلهٔ معصوم می‌رسند. اینها که به چنین حرفی قائل نیستند. و یک وقت می‌گوییم قدرت تخلف کردن از وظیفه و قانون از آنها سلب می‌شود. کِیْ چنین چیزی می‌شود؟ پس این همه اعدامهایی که الآن خود اینها می‌کنند چیست؟ از همه جا بیشتر اعدام می‌کنند و آدم می‌کشند. زندانهای اینها پرتر از زندانهای دیگر است.

ـ اینها می‌گویند که الآن تولید محدود است، این است که حکومت لازم است. وقتی تولید به یک حدی رسید که محصولات به وفور در اختیار همه قرار گرفت و تضاد و تصادمی بین افراد نشد، چه لزومی هست که دولت اینها را از همدیگر جدا کند یا قضاوت کند؟

استاد: تولید محدود است یعنی چه؟ یعنی به قدر کافی الآن وجود ندارد؟ الآن جنگی که هست...

ـ در مورد حکومتهای خشنی که الآن در کشورهای کمونیستی هست باید گفت در کشورهای سرمایه‌داری حکومت در خدمت منافع طبقهٔ خاص است، در حالی که در کشورهای کمونیستی منظور از ایجاد حکومت به آن صورت خشن ـ که آنها معتقدند که باید خشن باشد ـ این است که منافع اجتماع در مقابل طبقهٔ خاص حفظ شود. وقتی اجتماع به آن حد رسید که

بی‌نیاز از حکومت شد حکومت از بین می‌رود.

استاد: ما قبول داریم که این را می‌گویند، و می‌گویند دوره‌ای بعد از این دوره داریم که دورهٔ کمونیسم واقعی است. می‌گویند ما الآن در دورهٔ سوسیالیستی بسر می‌بریم چون در کمونیسم واقعی باید این هر سه عامل نفی شده باشد: سرمایه، مذهب، حکومت. ولی اینها به قول خودشان می‌گویند ما سرمایه و مذهب را از بین بردیم اما دولت را هنوز از بین نبرده‌ایم. اولاً خود این با تز مارکس [سازگار نیست.] این اصلاً تزی بود که لنین ایجاد کرد و بدعتی بود که او آورد. براساس تز مارکس این سه چیز از یکدیگر جدایی ندارند، یعنی اگر نفی مالکیت و سرمایه بشود نفی این دوتای دیگر به طریق اولیٰ باید بشود. چون خودشان تصریح دارند که دولت هیچ محلی از اعراب ندارد مگر حافظ منافع یک طبقه بودن. خوب، الآن که طبقه‌ای هم وجود ندارد دولت وجود دارد، به شکل اعلا هم وجود دارد. نه اینکه بگویید دولت برای بیرونیها وجود دارد؛ برای همان داخلیها به شکل بدتری وجود دارد. غرضم این جهت است که اینها می‌گویند الآن دورهٔ سوسیالیسم است و دورهٔ کمونیسم آن دوره‌ای است که هیچ یک از این سه چیز وجود نداشته باشد.

اما آنچه دربارهٔ خشونت حکومتهای کمونیستی گفتید، اتفاقاً جامعه‌های طبقاتی روی این حساب بیشتر احتیاج به خشونت دارند چون در آن جامعه‌ها ظلم وجود دارد. وقتی که مردم به دو طبقهٔ ظالم و مظلوم تقسیم می‌شوند قهراً عامل جنبش در طبقهٔ مظلوم هست و نیاز به یک دولتی هست که همیشه این جنبشها را سرکوب کند. ولی در این جامعه‌ها آن عامل وجود ندارد، اگر هم دولتی وجود داشته باشد باید خیلی سهل‌انگارتر باشد. دستگاههای جاسوسی اطلاعاتی که الآن اینها دارند صد درجه از دستگاههای جاسوسی دولتهای سرمایه‌داری قویتر است.

تازه اینها با هیچ یک از این سه عامل نتوانستند مبارزه کنند؛ نه با سرمایه‌داری مبارزه کردند، نه با مذهب توانستند مبارزه کنند، دولتشان هم که به این شکل وجود دارد. اما با سرمایه‌داری به دو دلیل نتوانستند مبارزه کنند: از یک طرف، بعد مجبور شدند سرمایه‌داری کوچک را برای رشد تولید تجویز کنند و یک مقدار مالکیت کم را اجازه دادند برای اینکه رشد تولید بالا برود. این برخلاف تعلیمات اولیه بود. دیگر اینکه خودشان به صورت یک سرمایه‌دارهایی درآمدند؛ یعنی از مردم خودشان مالکیت را سلب کردند ولی خودشان به صورت یک واحد مالک بزرگ سرمایه‌دار درآمدند. همان کاری که همهٔ

سرمایه‌دارهای دنیا می‌کنند آنها هم می‌کنند. مثلاً اینها رباخواری را دزدی می‌دانند. خوب، اینها در داخل خودشان رباخواری نمی‌کنند چون مالکیتی وجود ندارد. وقتی مالکیتی نباشد، دیگر رباخواری هم نیست. مثل این است که اگر در جایی آب وجود نداشته باشد لجن هم وجود ندارد. کسی نمی‌تواند بگوید که مثلاً در شهر شما این همه لجن وجود دارد، در ده ما اصلاً لجن وجود ندارد، چرا؟ چون آنجا آب وجود ندارد. خوب، وقتی که آب وجود ندارد لجن هم وجود ندارد، کرم هم وجود ندارد. اگر آب بود کرم نبود، لجن نبود، خزه نبود، آنوقت تعریف دارد. الآن مثلاً قرضهایی که کشورهای کمونیستی به کشورهای دیگر می‌دهند همه روی حساب رباست.

در مورد مذهب هم الآن یکی از مصیبتهایشان این است: اینها خیال می‌کردند که وقتی زندگی طبقاتی رفت مذهب هم از بین رفته است. در صورتی که یکی از مشکلات در خود همین شوروی گرایش جوانهای شوروی به مذهب است که دائماً در حال مبارزه هستند و گزارشهای رسمی که از خود آنها می‌رسد شکایت و گله است که باز چرا در میان جوانان گرایش به مذهب پیدا شده است.

دورهٔ اشتراک اولیه و خانواده

مسئلهٔ دیگر مسئلهٔ خانواده است. اینها به دو اصل معتقدند که یک اصلش مورد قبول دیگران هم هست و دیگری نه. می‌گویند در دورهٔ اشتراک اولیه هم یک نوع تقسیم کار براساس جنسیت برقرار بوده، یعنی مرد یک نوع کار داشته زن نوعی دیگر. این خودش یک حقیقتی است و ردّ بر کسانی است که به نام تساوی حقوق زن و مرد می‌خواهند تفاوت را از بین ببرند. اینها می‌گویند در دورهٔ اشتراک اولیه هم کارهای خشن و کارهای بیرون خانه با مرد بوده است و کارهای درون خانه با زن، و قهراً صاحب‌اختیار کارها، ابزار و وسایل بیرون مرد بوده است، صاحب اختیار کارها، وسایل و ابزار درون خانه زن بوده است.

ولی اینها معتقدند که خانواده به آن معنی که امروز وجود دارد یعنی اختصاص، در آن دوره وجود نداشته، زوجیت وجود نداشته و فرزندان فقط فرزندان مادران به حساب می‌آمدند و یک نوع اشتراک جنسی یا به تعبیر دیگر کمونیسم جنسی حکمفرما بوده است. تز مارکس و انگلس این بود که از جمله اموری که باید در کمونیسم نهایی به وجود بیاید همین کمونیسم جنسی است و اینکه باید مسئلهٔ خانواده بکلی نفی بشود و از بین برود.

اول هم یک مدت معینی اجرا کردند ولی بعد خودشان نتوانستند و مطابق آنچه در بعضی کتابها نوشته‌اند در ۱۹۳۷ بود که از این کار رفع ید کردند که الآن هم در تمام کشورهای کمونیستی اصول خانوادگی وجود دارد. خود استالین هم زن و بچه و دختر داشت و مائو هم همین طور که همسر مائو ـ داستانش را شنیده‌اید ـ غوغا کرد.

و اما این مسئلهٔ دوم اینها یعنی اینکه در دورهٔ اشتراک اولیه اشتراک جنسی بوده است مورد قبول نیست، یعنی از نظر تاریخی هیچ دلیلی ندارد و قبول هم نشده که چنین چیزی بوده است. [مخالفان این نظریه] مدعی هستند که خانواده از حیوانهای ماقبل انسان ـ که بعد به قول اینها به انسان متحول شد ـ شروع می‌شود. ویل دورانت در کتاب **تاریخ تمدن** می‌گوید اساساً این زندگی خانوادگی به شکلی که در میان انسانهاست از دورهٔ قبل از انسان وجود داشته و حتی در میان حیوانهای پیشرفته مثل میمون وجود داشته و میمونها می‌آمدند با همسر و بچه‌هایشان روی درختها مشغول پرچانگی می‌شدند. می‌خواهد بگوید از آن زمانها این قضیه وجود داشته و بهترین دلیلش هم این است که الآن در میان حیواناتِ پیش‌نرفته هم وجود دارد. خیلی حیوانها ـ مثل کبوتر ـ هستند که به صورت زوج زندگی می‌کنند و تولید مثلشان هم صورت اختصاصی دارد و مثلاً اگر یک کبوتر غریبهٔ نری بخواهد به آشیانهٔ این کبوتر بیاید او داد و فریاد راه می‌اندازد. فقط بعضی حیوانات هستند که در آنها [زوجیت به این شکل وجود ندارد.] تازه در آنها هم اشتراک جنسی وجود ندارد، بلکه وضع رابطهٔ اینها به شکلی است که جنس ماده در تمام ایام سال فقط چند روز معینی نیازمند است و بعد دیگر اصلاً جنس نر را از خودش رد می‌کند، مثل اسب و الاغ و گاو و گوسفند. در مورد بعضی حیوانات مثل آهو اینها خودشان هم تصریح می‌کنند و الآن هم آنهایی که بیابانگرد هستند همین طور می‌گویند که گلهٔ آهوی نر از گلهٔ آهوی ماده جدا زندگی می‌کند، آنها برای خودشان اینها هم برای خودشان، فقط یک موقع معین سال که می‌رسد این حیوان به حسب غریزه حس می‌کند، آن وقت است که گلهٔ آهوی نر با گلهٔ آهوی ماده قاطی می‌شود. یک مدتی که جفتگیری کردند دومرتبه از همدیگر جدا می‌شوند.

بنابراین، این حرفشان هم اساسی ندارد که بشر در دوره‌های اولیه چنین بوده است.

۱

انتقال به دورهٔ برده‌داری

ـ انتقادی که به تز آقایان در مورد تحول ادوار تاریخی از کمون اولیه تا جامعهٔ کمونیستی وارد است این است که ما امروز شاهدیم که در بعضی نقاط جهان مانند آفریقا و استرالیا جوامع ابتدایی وجود دارند و هیچ‌گونه تغییر و تحولی در این جوامع رخ نداده است و حال آنکه اگر مطابق تز مارکسیستی، تغییر و تحول جوامع به صورت خود به خودی و در اثر تضاد درونی صورت می‌گرفت باید این جوامع ابتدایی هم دیگر در این حالت رکود باقی نمی‌ماندند.

استاد: مطلبی که اینها می‌گویند این است که عوامل خارجی تکامل را تسریع می‌کند. اگر یک جامعه بسته باشد تکاملش خیلی بطیء و کند رخ می‌دهد و اگر یک جامعه باز باشد به طوری که مبادلهٔ فکری فرهنگی میان آن و یک جامعهٔ دیگر صورت بگیرد، قهراً آمادگی‌اش برای سیر تحولی و تکاملی بیشتر می‌شود. در اینکه این اصل به طور کلی یک اصل درستی است شکی نیست؛ یعنی یک جامعه اگر بسته باشد، یک جامعهٔ مداربسته به اصطلاح، نه این است که در آن تغییر و تکامل پیدا نمی‌شود، پیدا می‌شود ولی خیلی بطیء و کند است، اما اگر باز باشد [سریع انجام می‌شود.]

مثلاً ما در کتاب **خدمات متقابل اسلام و ایران** این مسئله را مطرح کرده‌ایم که آن

تحول فرهنگی که در ایران بعد از اسلام پیدا شد و اصلاً در ایران قبل از اسلام نبوده، یک علتش این بود که اسلام مرزها را شکست؛ یعنی رژیم موبدی سابق یک دیوار دور ایران کشیده بود و نه از این طرف چیزی به بیرون درز می‌کرد و نه از بیرون چیزی به اینجا. آنوقت یک تقالید و عادات و نظاماتی داشت و در واقع یک زنجیرهایی به دست و پای مردم بسته بود که جامعه را به همان حالت نگه می‌داشت. با به وجود آمدن یک جامعه‌ای که این مرزها و این حدود شکست، یعنی درِ این جامعه به روی جامعه‌های دیگر باز شد و درِ جامعه‌های دیگر به روی این جامعه باز شد، جریان تبادل به وجود آمد. این بود که پشت سر خودش حرکت به وجود آورد.

آنها این حرف را اجمالاً می‌گویند که به همین دلیل، عوامل جغرافیایی مؤثر است؛ یعنی اگر یک مردمی، یک قبیله‌ای از نظر منطقهٔ جغرافیایی در یک محیطی زندگی می‌کنند که رابطهٔ اینها با جامعه‌های دیگر بریده است، اینها ممکن است یک راهی را که جامعه‌هایی در دویست سال طی کرده‌اند در بیست هزارسال طی کنند. آنوقت می‌گویند علت عقب‌ماندگی این جامعه‌هایی که الآن به حالت توحش باقی مانده‌اند منطقهٔ جغرافیایی اینهاست، یعنی اینها در یک جایی قرار گرفته‌اند که این تبادلها صورت نمی‌گرفته است. اما جامعه‌هایی که جلو افتاده‌اند برای این بوده که دروازه‌های آنها از نظر منطقهٔ جغرافیایی باز بوده، مثلاً جنگها رخ داده (خود جنگ یک عامل تکامل است)، تجارت رخ داده، مسافرت رخ داده، اینها رفته‌اند آنها آمده‌اند. مثلاً اگر یکی از آثار تمدن در مصر پیدا شده بعد آمده تمام این منطقه‌ها را گرفته، در چین پیدا شده باز سرایت کرده، در ایران پیدا شده باز سرایت کرده و همین‌طور... اما آنهایی که شما می‌بینید به آن حالت اولیه باقی مانده‌اند در منطقه‌هایی بوده‌اند که رابطهٔ تبادل فرهنگی بریده بوده است.

ـ بالاخره عامل خارجی مؤثر بوده است.

استاد: عرض کردم، اینها عامل خارجی را به عنوان یک عاملِ کمک نفی نمی‌کنند. یک اصلی هم دارند به نام اصل همبستگی یا تأثیر متقابل که احیاناً «همبستگی تضادها» می‌گویند. در خود فلسفهٔ هگل هم این مطلب آمده است. دیالکتیک هگل هم یک دیالکتیک تک‌شاخه‌ای نیست، یعنی این طور نیست که یک جریان دیالکتیکی همین جور شروع می‌شود و هیچ رابطه‌ای با جای دیگر ضرورتاً نداشته باشد. گاهی اوقات این جریان

در مجموع خودش ـ که یک جریانی است که تز و آنتی‌تز و سنتز است ـ باز تز واقع می‌شود برای یک مجموعهٔ دیگری که آن مجموعهٔ دیگر حالت آنتی‌تز این را پیدا می‌کند. پس یک جامعه در حالی که در درون خودش دچار تضاد تکاملی هست اگر با یک جامعهٔ دیگر در مجموع خودش برخورد داشته باشد، خود همان برایش عامل تحرک می‌شود. این با اصولشان منافات ندارد.

فرضیه و نه وقایع تاریخی

اینجا مطالب دیگری هست که باید قدری روشن بشود. یکی اینکه این‌گونه مسائل را ما نباید مسائل تاریخی تلقی بکنیم (گرچه اینها اصلاً مربوط به ازمنهٔ ماقبل تاریخ است) یعنی همهٔ اینها یک سلسله فرضیات و حدسیات است. اصلاً بشر راهی ندارد برای اینکه اینها را ثابت کند. یک وقت هست که از این ابزارها این مقدار کشف می‌شود که در یک دوره‌هایی مثلاً بشر در غار زندگی می‌کرده، علائم به دست می‌دهد که در یک دوره‌ای از سنگ به عنوان ابزار استفاده می‌کرده، علائم نشان می‌دهد که از استخوان به عنوان ابزار استفاده می‌کرده و از آنها سوزنهای استخوانی درست می‌کرده‌اند، از علائم استفاده می‌شود که در یک وقتی اصلاً آتش کشف نشده بوده بعد آتش کشف شده، ذوب فلز وجود نداشته بعد به وجود آمده، کشتیرانی وجود نداشته بعد به وجود آمده است. به هر حال، این مقدارها را می‌شود به دست آورد. شاید از روی قرائن معرفت‌الارضی مسئلهٔ اقدمیّت بعضی نسبت به بعضی را هم بشود به دست آورد. اما روابط را به این صراحت و قاطعیتی که اینها می‌گویند، آن اظهارنظرکننده‌های اوّلی نمی‌گویند.

اینها گاهی به مذهبیها ایراد می‌گیرند، با اینکه مذهبیها اگر نقلشان هم ضعیف باشد ولی بالاخره منقولٌ‌عنه‌شان یک منقولٌ‌عنه معتبری است. می‌گویند در روایت چنین آمده است؛ در واقع می‌خواهند این روایت را به پیغمبر مستند کنند، حالا ممکن است ناقل هم ضعیف باشد. اینها داستانهایی را که از آدم و حوّا نقل می‌شود به صورت یک امر خرافی تلقی می‌کنند، در صورتی که آنچه خودشان به نام علم می‌گویند، از نظر بی‌مدرک بودن و بی‌سند بودن و بی‌دلیل بودن صد درجه از آنها بالاتر است، چون آنها لااقل یک منقولٌ‌عنه معتبری دارد، اگر نقلش معتبر نباشد منقولٌ‌عنه آن معتبر است. مثل فرضیهٔ فروید است که او یک کشفی در روانکاوی کرده، بعد که خواسته دین و مذهب را توجیه کند گفته است: پدر خانواده زنها را تصاحب می‌کرد، بعد بچه‌ها عصبانی شدند و روزی ریختند

سر پدر و او را کشتند. چه کتابی چنین چیزی را نوشته، در کدام تاریخ عالم هست؟ این فقط یک فرضیه است که می‌سازند، یک خیال و یک وهم است.

حال ما می‌خواهیم ببینیم در درون این فرضیه تناقضی وجود دارد یا ندارد؟ ببینیم در مقابل این فرضیه فرضیۀ دیگری وجود دارد یا ندارد؟ اگر فرضیۀ دیگر وجود دارد، آیا با آن فرضیه بهتر می‌شود مجموع وقایعی را که داریم توجیه کنیم یا با این فرضیه؟ اینها این مقدار را خودشان قبول کردند که خیلی از این جریانها در همان دورۀ اشتراک اولیه یعنی قبل از دورۀ برده‌داری وجود داشته؛ کشف فلز و ذوب آهن در همان دوره‌ها بوده، اختراع تیر و کمان در همان دوره‌ها بوده، اهلی کردن حیوانات در همان دوره‌ها بوده، صنعت کشتیرانی در همان دوره‌ها بوده، فلاحت (البته نه در سطح وسیع، بلکه در یک سطح کم) در همان دوره‌ها بوده و حتی مبادله در همان دوره‌ها بوده است. اینها قبول دارند که مبادله در همان دوره بوده، و مبادله بدون فرض مالکیت امکان‌پذیر نیست. ولی می‌گویند مبادله میان قبیله و قبیله نه میان فرد و فرد بوده است؛ یعنی مالکیت دسته‌جمعی ولی نه مالکیت همۀ انسانها بلکه به معنی مالکیت گروهی، مالکیت گروه این قبیله و مالکیت گروه آن قبیله در کار بوده، یعنی در داخل قبیله اشتراک بوده و الّا این قبیله آنچه که خودش به دست می‌آورد خودش را مالک آن می‌دانست و آن قبیله هم آنچه که خودش به دست می‌آورد خودش را مالک آن می‌دانست و بعد هم میان قبایل در همان دوره‌ها مبادله صورت می‌گرفته است. پس نوعی مالکیت وجود داشته که حال اسم این مالکیت را مالکیت اختصاصی بگذاریم یا اشتراکی، بعد عرض می‌کنیم که این در واقع مالکیت اختصاصی است نه مالکیت اشتراکی.

خوب، همۀ اینها را قبول کردند که در همان دوره بوده است. پس کِی مالکیت اختصاصی به وجود آمد؟ آن وقتی که اضافه تولید به وجود آمد و بشر کشف کرد که چون می‌شود اضافه تولید به وجود بیاید پس می‌شود یک عده کار کنند و یک عده بیکار باشند (یا مطلقاً بیکار باشند یا قسمتی از وقت خودشان را بیکار باشند)، یک عده زحمت بکشند و عده‌ای بخورند؛ از این زمان مسئلۀ مالکیت اختصاصی شروع شد.

حال ببینیم نقطۀ مقابل این فرضیه چه فرضیه‌ای است؟ یک فرضیۀ دیگر این است که مالکیت یعنی استملاک غریزۀ بشر است (کما اینکه این حرف را گفته‌اند و نمی‌شود ردّش کرد). ولی این را بعضی‌ها این جور توجیه می‌کنند که چون مالکیت غریزۀ بشر است پس در هر موردی مشروع است. نه، صحبتِ این نیست. صحبتْ این است که این حس

در بشر هست که یک چیزی را که مطبوع او قرار می‌گیرد به خود اختصاص می‌دهد. «به خود اختصاص می‌دهد» دو حالت است: یک حالت روحی و یک حالت عملی. حالت روحی‌اش همان است که اصولیین ما آن را «اعتبار» نامیده‌اند و آقای طباطبایی در مقالهٔ ششم **اصول فلسفه** این بحث را از یک نظر از همه بهتر بیان کرده‌اند.

مفهوم اعتبار

اعتبار یعنی چه؟ یعنی اینکه انسان آن چیز را مانند چیزی که واقعاً مال خودش هست فرض می‌کند. مثلاً دستش واقعاً و تکویناً مال اوست، چون احساس می‌کند که آن قدرتی که به این «من» تعلق دارد وابسته به این «من» و این جوهر است. اینکه این دست دست من است و آن دست دست من نیست، این دیگر یک امر اعتباری نیست، امر واقعی است. مالکیت، اعتبار کردن چیزی است که واقعاً مال او نیست یعنی تکویناً وابسته به او نیست، اعتباراً و مجازاً وابسته به اوست؛ یعنی این [شیء] را مانند چشم خودم یا دست خودم اعتبار و فرض می‌کنم. اصلاً معنی مالکیت این است. وقتی شما می‌گویید این مال من است یعنی همان رابطه‌ای که میان خودتان و اجزاء و ابعاد تکوینی وجودتان دارید ـ که یک رابطهٔ واقعی است ـ آن را مجازاً به این شیء تعمیم می‌دهید. اصلاً اعتبار یعنی یک حقیقت را از جای خود برداشتن و به مورد یک امر مجازی بردن برای ترتیب دادن یک سلسله آثار. نظیر این است که شما در عالم شعر و خیال یک انسانی را می‌گویید شیر است، یعنی حد شیر را به او می‌دهید. اینجا هم حد یک امری را که مملوک واقعی شماست (یعنی عضو بدنتان) به یک شیئی که مملوک واقعی شما نیست می‌دهید، یعنی این را به منزلهٔ آن اعتبار می‌کنید.

می‌گویند این کار غریزهٔ بشر است. یعنی چه؟ یعنی بشر با هرچیزی که مصادف می‌شود که آن را برای حیات خودش مفید می‌داند، اعتبار مالکیت آن را برای خود می‌کند، برای چه؟ نتیجهٔ عملی‌اش چیست؟ نتیجهٔ عملی‌اش این است که عملاً هم آن را به خود اختصاص بدهد. تا اینجایش یک امر مجازی است. امر مجازی تا حدی که در مرحلهٔ اعتبار عالم ذهن است با عالم عین ارتباط ندارد. ولی این را که در عالم ذهن اعتبار می‌کند برای این است که در عالم عین می‌خواهد به سراغش برود. یعنی چه؟ یعنی ترتیب اثر مملوک واقعی را به خودش می‌دهد. همین‌طوری که دست مال خودش است و دیگری حق تصرف در آن ندارد و خودش اختصاصاً حق تصرف را دارد، بعد دربارهٔ این هم

می‌گوید فقط من حق تصرف دارم نه دیگری. این است که عملاً به خودش اختصاص می‌دهد؛ یعنی یک امر اعتباری و مجازی مقدمه است برای یک امر عملی و یک امر عینی و حقیقی.

میراث‌خواهی ظلّ‌السلطان

می‌گویند ظلّ‌السلطان ـ که می‌دانید خیلی به کارهای دیکتاتورمآبانه و اموال مردم را به هر شکل تصاحب کردن معروف است ـ شنید یکی از آن خوانین بختیاری که خیلی هم ثروتمند بوده مُرده است. می‌خواست به این وسیله خلاصه یک نیزهٔ قرصی بزند. خودش بلند شد به عنوان تعزیه با دم و دستگاه رفت. تا رسید، اظهار تأسف کرد که ایشان پدر ما بودند، چنین بودند. خودش هم شال عزایی به گردنش انداخت و ایستاد از مردم پذیرایی کردن. سیاه پوشید و مثل پسرهای دیگر آمد ایستاد. گفت: اصلاً ایشان پدر ما بودند، حق پدری به گردن ما دارند. این چند روزی که آنجا تعزیه بود، بر عدد پسرها یک پسر هم افزوده شده بود که آقای ظل‌السلطان بود! تعزیه که برچیده شد گفت: بیاییم مال بابا را قسمت کنیم، من سهم خودم را بردارم (خندهٔ استاد). اول قضیه شکل مجازی داشت (البته آن یک امر زوری بود) گفت: او پدر ما بود و ما هم پسرش هستیم. او واقعاً که پسرش نبود؛ مجازاً، اعتباراً پسرش شد. چند روز که در عالم اعتبار پسر او شد، بعد در عالم عین آمد نتیجه‌گیری کرد: بیاییم مال بابا را قسمت کنیم، و سهم خودش را گرفت و رفت.

حال، دیگران می‌گویند مسئلهٔ اعتبار مالکیت نسبت به هر شیء مفید، بالخصوص اگر انسان نقشی در تحصیل و تولید آن، در به وجود آوردن و به صورت یک امر مفید در آوردن آن داشته باشد، یک امری است که غریزهٔ بشر است بلکه غریزهٔ هر حیوانی است. یک حیوان هم اگر لانه‌ای را می‌سازد این شکل لانه را او به وجود آورده، بعد که این لانه را ساخت این را به خود اختصاص می‌دهد یعنی از آن همان طور دفاع می‌کند که از عضو بدن خودش. بچهٔ انسان جزء اولین احساسهایی که در او پیدا می‌شود حس مالکیت است. گاهی اوقات به همان زور ظلّ‌السلطانی وقتی یک چیزی گیرش آمد برمی‌دارد و می‌گوید مال من است، دیگر مال او شد. یا لااقل آن چیزی را که به او به عنوان کفش و لباس داده‌اند یک حالتی در خود و یک رابطه‌ای میان خودش و آن چیز احساس می‌کند که اسمش اختصاص است. خوب، این حس که ما می‌بینیم در حیوانات وجود دارد، در کودک انسان وجود دارد، آیا در انسان اوّلی وجود نداشته است؟ وجود داشته، منتها یک مسئلهٔ

دیگر هم هست و آن این است که آنجا که عواطف قویاً حاکم باشد مرز «من»ها فرو می‌ریزد؛ یعنی در اثر عواطف «من» تبدیل به «ما» می‌شود نه صرف اینکه اشتراکاً زندگی می‌کنند. همین حالتی که گفتیم، الآن هم در محیطهای خانوادگی وجود دارد. حس مالکیت، خیلی شدید و قوی هم هست ولی یک پدر خانواده این حس «من»، «مال من» را که در مقابل همهٔ افراد دیگر احساس می‌کند در داخل خانواده ندارد؛ نسبت به همسر و فرزندانش «مال من است نه مال تو» برای او مطرح نیست. همهٔ «من»ها در اینجا یک واحد «من» را تشکیل می‌دهند، یعنی همهٔ اینها به منزلهٔ یک «من» و یک «ما» هستند. چه چیزی این کار را کرده؟ عواطف. اینها با همدیگر منافات ندارند. آن حس مالکیت هست ولی آن حس مالکیت در کنار یک عاطفه‌ای قرار گرفته است که «من»ها را به «ما» تبدیل کرده، یعنی دیگر «من» به عنوان یک فرد وجود ندارد. وقتی این طور باشد، مالکیت اشتراکیِ به این معنا را در منطقه‌ای که عاطفه حکمفرماست نتیجه می‌دهد.

در جامعه‌های پیشرفته ـ علم هم ثابت کرده ـ تدریجاً روابط خانوادگی ضعیف شده است. قبلاً گفتیم در جامعه‌های گذشته، شاید به علت اینکه هنوز ثمرات تمدن را نچشیده بودند عواطف رَحِمی خیلی قویتر بوده؛ یعنی نظیر روابطی که ما امروز میان برادرها می‌بینیم، میان پسرعموها، پسردایی‌ها، پسر خاله‌ها، حتی دورترها تا دو سه پشت وجود داشته است. تاریخ هم نشان می‌دهد که اگر یک نفر فقیر می‌شد افراد قبیله به سراغش می‌رفتند، فوراً بچه‌هایش را بین خود تقسیم می‌کردند یا زندگی‌اش را اداره می‌کردند، یعنی همان عواطف حکم می‌کرد و چنین کاری را می‌کردند. حتی می‌توان در قصهٔ ابوطالب این حرف را زد. گرچه من خودم شخصاً آن قصه را مجعول می‌دانم، ولی این‌جور قضایا بوده است که وقتی ابوطالبی فقیر می‌شود خویشان نزدیک می‌روند برای اینکه این بارِ زندگی را از دوشش بردارند. حال اگر در مورد شخص ابوطالب هم این قصه دروغ باشد ولی در موردهای دیگر امثال این قضیه زیاد بوده است.

شما خودتان هم قبول دارید و می‌گویید که در آن وقت مبادله بوده ولی مبادله میان قبیله‌ها. حال ما می‌خواهیم ببینیم اسم این را باید مالکیت اختصاصی گذاشت یا مالکیت اشتراکی؟ به عقیدهٔ ما این به مالکیت اختصاصی نزدیکتر از مالکیت اشتراکی است، حداکثر بگوییم مالکیت نیمه اختصاصی و نیمه اشتراکی. ولی نه، این مالکیت به مالکیت اختصاصی شبیه‌تر است؛ یعنی حس مالکیت و تملک در همهٔ اینها بوده است ولی «من» به صورت «من» وجود نداشته، «من» نسبت به قبیله در کل یک «من» را به وجود

می‌آورده، نه این است که حس مالکیت نبوده است. گفتیم بهترین دلیلش این است که شما می‌گویید مبادله در آن وقت بوده است.

فرضیهٔ ما

سپس شما بگویید دورهٔ بعد را چطور توجیه می‌کنید؟ چرا زندگی قبیله‌ای، این مالکیت نیمه اشتراکی و نیمه اختصاصی دوام پیدا نکرد؟ آنها چه می‌گویند، ما چه می‌گوییم؟ از نظر ما قضیه خیلی روشنتر است: ازدیاد جمعیت. مسئلهٔ عاطفه یک ظرفیت محدودی تا حدود بیست نفر و سی نفر و پنجاه نفر و صد نفر و دویست نفر دارد. یک پدر بزرگ قبیله می‌تواند نسبت به صد نفر از اولاد و نوه‌ها واقعاً یک عاطفهٔ پدر و فرزندی قویّی داشته باشد و همو رابط باشد و دیگران هم به اعتبار او همین رابطه را حفظ کنند. ولی همین قدر که رسید به حدی که دیگر احصائش هم یک قدری مشکل می‌شود و رئیس قبیله وقتی که نگاه می‌کند، اگر تنها پسرعموها را هم بخواهد [درنظر] بگیرد به دو هزار نفر [می‌رسند] که قهراً مجال دیدن اینها آنقدر زیاد نیست، دیگر عواطف اینقدرها نمی‌تواند حکمفرما باشد و آن جامعه خود به خود تجزیه می‌شود. وقتی که خود به خود تجزیه شد، دیگر نمی‌تواند آن که شما رابطهٔ اشتراکی نامیدید و ما «ما بودن» نامیدیم در این حد باقی بماند. و لهذا ما می‌بینیم اینکه مثلاً پسر عموها با یکدیگر یک رابطهٔ برابری و برادری دارند، همین قدر که یک نسل گذشت و تبدیل به نوه عموها شدند، روابط به سردی می‌گراید و هرچه که جمعیت بیشتر باشد این روابط بیشتر به سردی می‌گراید و لهذا در جامعه‌های بزرگ رابطهٔ خویشاوندی ارحامی خیلی ضعیف‌تر از جامعه‌های کوچک است. در محیطهای کوچک این رابطه‌ها قویتر است. در یک ده ممکن است صد خانوار باشند، همه با یکدیگر قوم و خویش باشند و همه هم واقعاً با یکدیگر دوست و صمیمی و روابطشان خیلی نزدیک باشد ولی وقتی آمدند در شهرهای بزرگ، برادرها هم دیگر همدیگر را دیر پیدا می‌کنند.

پس ما یک فرضیهٔ دیگری برای آن دوره‌ها داریم و دیگران هم دارند، خود نویسنده هم می‌گوید برخی این حرف را قبول ندارند که حتماً دورهٔ کمون اولیه به این شکل بوده است. ما چه دلیلی داریم که به این صورت نبوده، به آن صورت بوده؟ به هر حال فرضیه است. می‌خواهیم ببینیم آن مقداری که از نظر علمی برای ما مسلّم است، با این فرضیه بیشتر قابل توجیه است یا با آن فرضیه؟ با این فرضیه بهتر قابل توجیه است.

ـ البته این مسئلهٔ ازدیاد جمعیت که فرمودید روابط عاطفی را کم می‌کند، روابط عاطفی ناشی از خویشاوندی را کم می‌کند، چون آن روابط عاطفی که مثلاً فرمودید در آن روایت امام صادق علیه السلام به آن اشاره شده است کم نمی‌شود.

استاد: نه، آن یک چیز دیگر است، آن مسئله‌ای فوقِ این است. این روابط عاطفی روابط طبیعی و بدوی انسان است،آن برمی‌گردد به رابطهٔ اعتقادی و فکری و ایمانی و در سطح خیلی بالاست.

□

حس استخدام

حس استخدام ـ به تعبیر آقای طباطبایی ـ که بشر هر چیزی را که برای خود مفید بینگارد می‌خواهد در خدمت خودش قرار بدهد، این حس در بشر نسبت به همه چیز و از آن جمله نسبت به انسان بوده، مگر در مورد انسانهایی که یک عاطفهٔ طبیعی جلو این حس استخدام را بگیرد و در آنجا دیگر مرز «من» درهم شکسته باشد. اینها می‌گویند قبیله‌ها با همدیگر می‌جنگیدند و وقتی یک اسیر می‌گرفتند او را می‌کشتند. چرا می‌جنگیدند؟ (این خودش یک مسئله‌ای است.) چرا انسان با انسان ضدیت داشت؟ منشأش همین حس استخدام است. پس معلوم می‌شود هرگاه «من»ها در مقابل یکدیگر قرار می‌گرفتند تضاد برقرار می‌شد. [تضاد] در داخل قبیله یا نبوده یا کم بوده است. چون در داخل قبیله «من»ها در مقابل یکدیگر واقع نمی‌شدند اصطکاک واقع نمی‌شد، ولی میان افراد قبیله با قبیلهٔ دیگر و کلّ این قبیله با قبیلهٔ دیگر «من» در مقابل «من» قرار می‌گرفت؛ طبیعی است که این می‌خواهد آن را در خدمت خودش قرار بدهد و دستاوردهای او را به خودش اختصاص بدهد، آن می‌خواهد این را در خدمت خودش قرار بدهد و دستاوردهای او را به خودش اختصاص بدهد، این می‌خواهد به آن شبیخون بزند آن می‌خواهد به این شبیخون بزند. در داخل قبیله هم وقتی که تکثیر جمعیت شد، آن عاطفه ضعیف شد. تا هرجا که عاطفه ضعیف بشود، «من»ها در مقابل یکدیگر شکل می‌گیرند. «من»ها که شکل بگیرند، این می‌خواهد او را استخدام کند او می‌خواهد این را استخدام کند. و لهذا خود این آقایان هم نمی‌گویند این تضاد یک چیز جدیدی است که پیدا شده است. می‌گویند تضاد در دورهٔ اشتراکی هم بود که قبیله‌ای با قبیلهٔ دیگر می‌جنگید ولی در دورهٔ

اشتراکی چون هنوز ابزار تولید تکامل پیدا نکرده بود از وجود برده نمی‌توانستند استفاده کنند یعنی برده یک سربار بیشتر نبود، این بود که برده را می‌کشتند. بعد که ابزار تـولید تکامل پیدا کرد جنگها همان جنگهاست ولی یک کشف جدیدی کردند و آن اینکه از وجود برده استفاده کنند. بنابراین یک تضاد جدیدی پیدا نشده، همان تضاد قدیم است، منتها تضاد قدیم میان قبیله و قبیله‌ای بود و در داخل قبیله به واسطهٔ ابتدایی بودن و حکومت عواطف این تضاد وجود نداشت؛ در دورهٔ جدید به واسطهٔ تکثیر جمعیت ـ که این خودش یک نوع افزایش و نوعی تکامل است ـ مائیت در مجموع افراد قبیله ضعیف می‌شود و در درون قبیله هم همین استخدام و استثمار رخ می‌دهد.

۲

انتقال به دورهٔ برده‌داری

ـ مارکسیستها به دوران کمون اولیه به عنوان اولین دورهٔ تاریخ بشر معتقدند و بر این باورند که در این دوره تولید به شکل دسته‌جمعی و اشتراکی بوده است. این موضوع که آیا در کمون اولیه مالکیت خصوصی وجود داشته یا نداشته چیزی است که تقریباً مورد توافق همهٔ نظریه‌پردازان است، هرچند شاید با این قطعیتی که مارکسیستها اظهار می‌کنند نگفته باشند.

استاد: نه، در همین کتاب بود که بعضی از دانشمندان سرمایه‌داری منکر اشتراک اولیه بودند. در صفحهٔ ۶۰ می‌گوید:

برخی از دانشمندان سرمایه‌داری از یک کمونیسم و اشتراک و مالکیت عمومی در وحشت‌اند و حتی به همین دلیل بسیاری از حقایق تاریخی را نادیده می‌گیرند[1] و اصولاً منکر اشتراک اولیه شده و مالکیت خصوصی را یک موضوع ازلی و ابدی تصور می‌نمایند، غافل از اینکه مالکیت خصوصی هم مانند تقسیم طبقاتی نتیجهٔ تکامل اجتماعی بعدی بوده و بشر

۱. اینها اسمش را حقایق تاریخی می‌گذارند.

هزاران سال بدون توجه و تصور مالکیت خصوصی زندگی می‌کرده است.

پس واقع مطلب این است که این یک فرضیه است ولی اینها نمی‌خواهند مطلب را به صورت فرضیه [مطرح کنند.] می‌گویند حقایق تاریخی، ولی در واقع حقایق تـاریخی نیست.

در فرضیه‌ها این طور است که اول باید یک واقعیاتی محرز باشد، بعد ما ببینیم که این واقعیتها را چه فرضیه‌ای و چه فرمولی می‌تواند توجیه کند و با چه فرمولی بهتر قابل توجیه است. آن مقداری که نشان می‌دهد مسلّم است ـ حال اسمش را حقایق تاریخی بگذاریم یا نه ـ این است که هرچه ما به عقب برگردیم زندگی بشر در یک وضع ساده‌تری بوده است، در این نمی‌شود تردید کرد، و هرچه که [تاریخ] جلو آمده است زندگی بشر از هرنظر جلو آمده، چه از نظر ابزارها که مثلاً عصر سنگ ـ آنهم انواع عصرهای سنگ ـ و بعد عصر فلز و ذوب آهن و امثال اینها را به وجود آورده و چه از نظر مثلاً زبان. زبان بشر مسلّم تدریجاً تکامل پیدا کرده، زبانهای اوّلی در این حد نبوده است. همچنین معلومات و تجارب بشر تکامل پیدا کرده است.

این مقدارها را می‌توانیم مسلّم بگیریم. منتها ما باید با مسلّم گرفتن این جهات که مثلاً دوره‌ای دورهٔ سنگ بوده [فرضیات تحول تاریخی را مورد بررسی قرار دهیم.] مثلاً دربارهٔ آتش روی این حسابها نمی‌شود گفت از اوّلی که بشر روی زمین خلق شده آتش را هم کشف کرده است. باید بگوییم پس دوره‌ای قبل از دورهٔ کشف آتش بوده است. دربارهٔ کشت کردن زمین باید بگوییم یک دوره‌ای بوده که هنوز بشر کشت را کشف نکرده بوده، بعد کشف کرده است. دربارهٔ اهلی کردن حیوانات باید فرض بر این باشد که دوره‌ای بوده که بشر هنوز استفاده از اهلی‌کردن حیوانات را کشف نکرده بوده و بعد کشف کرده است. دربارهٔ انواع صنعتها یعنی تبدیل کردن اشیاء به صورتهای دلخواه باید فرض بر این باشد که یک دوره‌ای بوده که اینها نبوده ولی بعد تدریجاً بشر به دست آورده، و هریک از اینها را هم که به دست آورده به آن تکامل بخشیده است. مثلاً فرض کنید ابتدا که آتش را به دست آوردند نگه داشتنش به این وسیله بوده که پی در پی هیمه ـ که در آن وقت زیاد بود ـ برایش [تهیه می‌کردند] ولی این که بشود مثلاً با یک سنگ چخماق از نو آتش را ایجاد کرد شاید بعدها به وجود آمده، و امثال اینها. اینها همه درست، ولی ما می‌خواهیم ببینیم که همهٔ اینها با کدام تئوری بهتر قابل توجیه است.

انواع زندگی اشتراکی

مسئلهٔ مالکیت خصوصی به این معنا که در دوره‌های بعد بوده، فرع بر وجود ثروت است یعنی فرع بر وجود اشیاء با ارزشی است که بشود آنها را نگهداری و ذخیره کرد (چه قبل از آنکه پول به عنوان یک وسیلهٔ مبادله کشف شده باشد و چه بعد از آن) و الّا در یک دوره‌هایی که هنوز بشر نمی‌توانست اشیاء با ارزش برای خودش را نگهداری کند و مانند حیوانات با وسیلهٔ معاش روزمره زندگی می‌کرده است، موضوع نه برای مالکیت اشتراکی وجود داشته و نه برای مالکیت اختصاصی. حال اگر از ما بپرسند: زندگی گنجشکها براساس مالکیت اشتراکی است یا بر اساس مالکیت اختصاصی؟ [می‌گوییم] براساس هیچ کدام، گله‌وار زندگی می‌کنند. می‌بینیم همیشه یک دسته گنجشک با همدیگر حرکت می‌کنند می‌روند صحرا و با همدیگر برمی‌گردند. و خیلی از مرغها این طورند؛ صبح گرسنه از لانه‌هایشان حرکت می‌کنند و تا شب مشغول جمع‌آوری دانه هستند، شب با شکمهای سیر برمی‌گردند و به لانه‌هایشان می‌روند. موضوعی نیست برای اینکه مالکیت اینها به صورت اشتراکی باشد یا به صورت انفرادی. در یک وقتی هم که بشر به این شکل زندگی می‌کرده، اگر گله‌وار زندگی می‌کرده دنبال صید و امثال آن بوده یا از علفهای بیابان و یا از میوه‌های جنگل استفاده می‌کرده است. احیاناً با هم زندگی می‌کرده‌اند اما مثل گوسفندان که به چرا می‌روند. گوسفندها که به چرا می‌روند نه مالکیت اختصاصی دارند نه مالکیت اشتراکی. این زندگی، زندگی مرغان می‌شود.

ـ این احساس در انسان بوده که من می‌توانم این چیزی را که او به دست آورده از او بگیرم و صاحب شوم.

استاد: اگر احساس هم باشد به صورت یک امر بالقوّه موجود است نه به صورت یک امر بالفعل. وقتی که موضوعش در کار نباشد، ما نمی‌توانیم بحث را در این جهت مطرح کنیم. این بحث روی انسان است. می‌خواهم بگویم وقتی که زندگی به این شکل باشد آن احساس نمی‌تواند بالفعل باشد. اگر زندگی در این حد باشد (حدهای دیگرش را هم عرض می‌کنم) و اگر انسانها در یک زمانهایی و در یک جاهایی زندگی‌شان به این شکل بوده که صبح گرسنه از خوابگاه و غارشان بیرون می‌آمده‌اند و دنبال روزی خوردن بوده‌اند و شام برمی‌گشته‌اند، حداکثر فقط این بوده که برای فرزندان خودشان هم [غذا] تهیه می‌کرده‌اند

یعنی همان کاری که حیوانات هم به حسب غریزه می‌کنند (حیوان حداکثر کاری که برای غیر خود می‌کند همان مقداری است که برای فرزند خودش می‌کند) این اشتراک شبیه اشتراک مرغان است ولی مالکیتِ اشتراکی نیست؛ یک نوع اشتراک زندگی هست اما مالکیت اشتراکی نیست. آخر چیزی در بین نیست که بخواهد بگوید من مالک باشم یا تو مالک باشی، همه برای چریدن به صحرا می‌رفتند و برمی‌گشتند.

نوع دیگر اشتراک را باید اشتراک گرگان نامید. آن اگر اشتراک مرغان بود این اشتراک گرگان است. این مقدار حس در حیوانات پیشرفته و لااقل باهوش‌تر هست که کار اشتراکی که به نفع همه انجام می‌گیرد باشد. گرگها برای اینکه گوسفند را از گله بگیرند گروه تشکیل می‌دهند، یعنی این حیوان به حسب غریزه می‌فهمد که اگر تنها به گله بزند از شر چوپان و سگهای گله در امان نیست. حتی من از چوپانها شنیده‌ام که گرگها به این صورتِ اشتراکی عمل می‌کنند: یک عده گرگ از یک طرف مثلاً از جنوب گله حمله می‌کنند. چوپان و سگهای گله اطلاع پیدا می‌کنند و اینها را تعقیب می‌کنند. آنها هم فرار می‌کنند. یک عده گرگ دیگر در آن طرف دیگر کمین می‌کنند. وقتی حس کردند که سگ و چوپان دور شده‌اند، از آن طرف به گله می‌زنند. ولی بعد که رفتند با همدیگر می‌خورند. چنین نیست که اینهایی که این گوسفند را بردند، تنها بخورند و آنها را گرسنه بگذارند. یعنی این مقدار کار اشتراکی در حیوانات مشاهده می‌شود، کما اینکه کار اختصاصی و انفرادی هم در همان حیوانات در همین حد در آنِ واحد هست؛ یعنی اگر یک گرگی تنها بیرون رفت، یک جا یک گوسفندی گیرش آمد و گرفت آورد، دیگر نمی‌رود او را با گرگ دیگر تقسیم کند، او را خودش تنها می‌خورد. اگر هم یک گرگ دیگر بیاید، به او نمی‌دهد چون این را تنها گیر آورده است.

در انسانهای اولیه بعید نیست که چنین چیزهایی بوده است. لااقل در حد گرگها که به نحو اشتراک صید می‌کرده‌اند انسانها هم گاهی به نحو اشتراک صید می‌کرده‌اند و به نحو اشتراک هم مصرف می‌کرده‌اند. ولی در همان حال ما نمی‌توانیم بگوییم همیشه کار به صورت اشتراکی بوده، زیرا همیشه شکار کردن از قبیل شکار یک فیل نبوده که بخواهند بیست یا سی نفر با همدیگر جمع بشوند تا یک فیل را شکار کنند. شکار گنجشک هم بوده، شکار کبوتر هم بوده، شاید حشراتی را هم شکار می‌کردند. مار را خیلی از قبایل شکار می‌کردند (عربها را سوسمارخور می‌گفتند)، از بیابان می‌گرفتند و می‌خوردند. هنوز فرنگیها خرچنگ، قورباغه و هزارچیز دیگر را می‌خورند. آن وقتی که بشر قورباغه‌ای

را در همان دورهٔ اشتراک اولیه مثل این فرنگیها[۱] شکار می‌کرد (خندهٔ استاد) آیا بعد می‌رفت این قورباغه یا خرچنگ یا مارمولک را با همه تقسیم می‌کرد؟ اینها را شکار می‌کرده و خودش تنها می‌خورده است. پس نمی‌شود گفت که حتماً یک مالکیت اشتراکی به این شکل بوده است.

یک چیز دیگر که در اینجا قویاً احتمال داده می‌شود و یک درجهٔ بالاتری است و حتماً باید در مراحلی باشد که بشر کمی پیشرفت کرده باشد، آن وقتی که زندگیها شکل قبیله‌ای یعنی شکل نژادی داشته است، حال یا به صورت مادرسالاری یا به صورت پدرسالاری، [احترام ریش‌سفیدان است.] عجیب این است که از یک طرف می‌گویند هنوز دورهٔ مادرسالاری بوده، از طرف دیگر می‌گویند ریش‌سفیدان محله! بگویید گیس‌سفیدان (خندهٔ استاد). در دورهٔ مادرسالاری که پدر شناخته نبوده، اگر احترام بوده برای گیس‌سفیدها بوده چون رابطه، رابطهٔ نژادی است؛ یعنی اگر احترامی قائل بودند، برای پدربزرگ قائل بودند اگر پدر شناخته بوده، و برای مادربزرگ قائل بودند اگر مادر شناخته بوده است. چنین چیزهایی هم برای بشر حتماً وجود داشته است و این مرحله‌ای است که برای حیوانات وجود ندارد.

در این مرحله می‌توان گفت که نوعی اشتراک وجود داشته است. اما این هم در واقع اشتراک نیست یعنی اشتراک در مالکیت نیست، نوعی اشتراک در مصرف است و غیر از آن اشتراکی است که ما در مقابل مالکیت اختصاصی می‌گیریم، بلکه این یک امری است فرع بر مالکیت اختصاصی؛ یعنی آنچه که این تولید می‌کند مال خودش می‌داند (نه اینکه مال خودش نمی‌داند، مال خانواده و مال قبیله می‌داند) آنچه هم که آن تولید می‌کند مال خودش می‌داند ولی چون حکومت، حکومت عواطف است، در مصرف کردن «من» و «ما» قائل نیست. این غیر از این است که مالکیتی نیست. مثل همان افراد خانواده در محیطهایی که در خانواده‌ها صمیمیت هست: در یک خانواده ممکن است که چند فرزند باشند و همهٔ اینها حقوق‌آور و نان‌درآور باشند. هرکدام هرچه که می‌گیرد مال خودش می‌داند، نه اینکه آن را مال خانواده می‌داند. این اگر حقوقی می‌گیرد، اگر از کسب خودش درآمدی دارد مال خودش می‌داند، آن هم مال خودش می‌داند. ولی در مقام مصرف «من»و «ما»یی قائل نیست؛ وقتی که در خانه می‌آورد، در مقام مصرف از باب اینکه

---

۱. لابد اجداد اینها قورباغه‌خور بودند!

منیتی در کار نیست و او را مثل خودش می‌داند با هم خرج می‌کنند. همه را در یک حساب می‌ریزند. هرکدام از آنها مریض شد، از سرمایه‌ای که همه دارند خرج او می‌شود. این هم یک نوع اشتراک در زندگی هست ولی نمی‌شود آن را مالکیت اشتراکی نامید به این معنا که مالکیت اختصاصی در کار نیست. این فرع بر مالکیت اختصاصی است؛ یعنی بعد از آنکه هر فردی آنچه را که تحصیل می‌کند از خودش می‌داند نه از خانواده، در عین حال در خانواده خرج می‌کند. مثل جودهایی است که افراد خیّر می‌کنند. جودها و انفاقهایی که افراد خیّر در جامعه می‌کنند چگونه است؟ مال را از خودش می‌داند ولی نه اینکه برای خودش خرج کند، برای جامعه‌اش خرج می‌کند.

بنابراین ما با قبول مسلّماتی که اینها ذکر کرده‌اند و همهٔ حرفهایی که می‌گویند نیز نمی‌توانیم چیزی به نام اشتراک اولیه یعنی مالکیت اشتراکی را ثابت کنیم. مالکیت اشتراکی غیر از «نه مالکیت» است، این هم اشتباه نشود. یک وقت ما می‌گوییم که اصلاً احساس مالکیت در کار نبوده، نه اشتراکی و نه انفرادی، مثل اینکه نسبت به هوا هیچ کس احساس مالکیت نمی‌کند (نه اشتراکی نه انفرادی)؛ نه اینکه احساس می‌کند که این مال من است که به دیگران اجازه می‌دهم که تنفس کنند، و نه اینکه احساس می‌کند که این هوا مال همهٔ ماست، من هم سهمی دارم، شما هم سهمی دارید، دیگری هم سهمی دارد. اصلاً کسی روی این جهت فکر نمی‌کند. پس معنی مالکیت اشتراکی این است که احساس مالکیتی هست ولی این مالکیت صورت فردی ندارد، صورت جمعی دارد، به همه تعلق دارد، به همهٔ چه؟ به همهٔ قبیله. آن وقت چگونه فکر می‌کرده؟ آیا می‌گفته به همهٔ بشر؟ مسلّم اندیشهٔ بشری در آنها نبوده است. و لهذا خودشان می‌گویند هر قبیله‌ای در مقابل قبیلهٔ دیگر مقاومتی داشت، با یکدیگر می‌جنگیدند و تصاحب می‌کردند. این خودش عین نوعی مالکیت است، احساس نوعی مالکیت است ولی مالکیت دسته‌جمعی (اگر چنین چیزی باشد) در مقابل قبیله‌ای دیگر. ولی عرض کردیم این مالکیت دسته‌جمعی هم باز به مالکیتهای اختصاصی فردی برمی‌گردد که فقط به مصرف این جمع می‌رسد و به جمع دیگری اجازه داده نمی‌شود. و الّا اگر کسی بخواهد [اشتراک را] به صورت مالکیتهای اشتراکی که اینها فرض می‌کنند ثابت کند، گمان نمی‌کنم به هیچ شکلی قابل اثبات باشد.

ـ اشتراکی که اینها مطرح می‌کنند به دو شکل است: یکی اینکه مثلاً هر

کسی به جنگل می‌رود و مواد و محصولاتی را جمع‌آوری می‌کند. بعد تمام این محصولات جمع‌آوری شده را در یک جا می‌ریزند و هرکس هر مقداری که لازم دارد برمی‌دارد. شکل دوم این است که همان‌طوری که فرمودید مثلاً برای شکار فیل مجبور بودند به صورت گروهی به این کار اقدام نمایند.

استاد: [قسمت اول را] نمی‌شود ثابت کرد. از کجا می‌توان ثابت کرد که اینها رفتند جمع کردند، بعد آوردند یک جا ریختند که به دیگران هم برسد؟ آیا این طور است؟ اینها که خودشان می‌گویند اصلاً مازاد در کار نبوده است. دربارهٔ قسمت دومش هم همانهایی که در این شکار شرکت داشتند مصرف می‌کردند، مگر آنهایی که برای فرزندانشان می‌بردند؛ اگر مادرسالاری بوده ـ به قول اینها ـ مادرها تنها شکم خودشان را سیر نمی‌کردند، شکم بچه‌ها را هم سیر می‌کردند و اگر پدرسالاری بوده پدرها تنها شکم خودشان را سیر نمی‌کردند، شکم زن و بچه‌هایشان را هم سیر می‌کردند. اینها خیلی حرفهای سست و بی‌اساسی است.

□

ـ بحث دیگر مسئلهٔ توجیه و علت‌یابی انتقال از دورهٔ کمون اولیه به برده‌داری توسط پیروان مکتب مارکسیسم است. تضاد طبقاتی، تضاد نیروی تولید با روابط تولیدی، و جهش علل گوناگونی است که مطرح می‌شود. اینها می‌گویند که تکامل اجتماعی محصول تضاد طبقاتی است که تضاد طبقاتی میان طبقات استثمارکننده و استثمارشونده خودش ناشی از یک تضاد درونی است در تولید بین نیروی تولید و روابط تولیدی. توجیه تضاد طبقاتی در دورهٔ برده‌داری که به زعم مارکسیستها باعث انتقال به دورهٔ فئودالیسم می‌شود و یا از فئودالیسم به بورژوازی و از بورژوازی به سوسیالیسم، ساده‌تر خواهد بود اما در کمون اولیه که آن را جامعهٔ بی‌طبقه می‌انگارند توجیه قضیه به این سادگی نیست. پولیتسر در **اصول فلسفهٔ مارکسیسم** توجیهی که برای این مسئله در کمون اولیه ذکر می‌کند این است که تقسیم کار میان قبایل مختلف ـ که مثلاً یکی در کشاورزی تخصص پیدا می‌کند و دیگری در دامپروری ـ ایجاد اختلاف و در نتیجه

طبقات مختلف می‌کند. او می‌گوید: «در جامعهٔ بدوی اولیه تعارض بین طبقات از تقسیم کار به وجود آمد. چون در آن جامعه در آن مرحله میان انواع فعالیتهای اجتماعی مانند شکار زمینی و شکار دریایی اختلاف وجود داشت، این اختلاف هنگامی که بر اثر آن طبقات اجتماعی پدید آمد تکامل پیدا کرد و در مرحلهٔ انقلاب یعنی تحول جامعهٔ کمونیستی قدیمی به جامعهٔ برده‌داری تضاد گشت.» که این خیلی بی‌پایه و سست است. در اینجا اینکه چطور اختلاف شغل منجر به تشکیل طبقه می‌شود ناگفته مانده است و اساساً این توجیه که اختلاف شغل اختلاف طبقه ایجاد می‌کند، در تناقض کامل با اصول مارکسیستی و تعریفی است که مارکسیسم از طبقه دارد که اصلاً طبقه، اقتصادی است آنهم به معنی تولیدی، یعنی وقتی طبقه ایجاد می‌شود که عده‌ای نقش مشترکی در روند تولید داشته باشند و ملاک تمایزشان هم صاحب ابزار تولید بودن است...

استاد: این درست است که براساس اصول دیالکتیک هر حرکت و تغییری باید ناشی از تضاد باشد، آنهم تضاد درونی خود شیء. در جامعه هم اگر حرکتی و تحولی پیدا می‌شود باید ناشی از یک تضادی در درون خود جامعه باشد، و الاّ اگر این را نگوییم یا باید منکر حرکت بشویم و یا حرکت را معلول تضاد ندانیم، و هردوی اینها برخلاف اصول دیالکتیک است. منتها اینها دو حرف دارند. یک حرفشان این است که می‌آیند مسئلهٔ تضاد نیروهای تولیدی با روابط تولیدی را مطرح می‌کنند، می‌گویند ابزار تولید و نیروهای تولیدی در هر درجه‌ای که باشد یک نوع روابط تولیدی خاصی را اقتضا می‌کند و به قول خود اینها ابزار تولیدی در دورهٔ اشتراکی به حکم ساده بودن و مختصر بودن ـ که اینها هم دو سه بیان مختلف داشتند ـ و به حکم اشتراکی بودنِ خودِ تولید ایجاب می‌کرد که روابط تولیدی هم (که همان مالکیت باشد) اشتراکی باشد. ولی بعد ابزار تولید و وسایل تولید به طور کلی تکامل پیدا کرد. انسان در اثر اهلی کردن حیوانات و در اثر زراعت به مرحله‌ای رسید که توانست مازاد مصرف تهیه کند و این محصول تکامل ابزار تولید بود. اینجا امکان نوعی رابطهٔ تولیدی دیگر به وجود آمد. اینکه می‌گویم «امکان» برای این است که به قول نویسنده انسان به کشف بزرگی نائل شد و آن اینکه تا قبل از این، این طور زندگی می‌کرد که هرکسی کار می‌کرد از همان هم زندگی می‌کرد ولی بعد که اینها محصول مازاد

مصرف به دست آوردند معلوم شد که نه، می‌شود که عده‌ای کار کنند و عده‌ای کار نکنند و از محصول کار آنها استفاده کنند. چون این را کشف کردند عده‌ای آمدند از این استفاده کردند و اول بار هم از طریق اسرای جنگ استفاده کردند. یعنی جنگ میان قبایل به هر حال وجود داشت، منتها در گذشته اسیران جنگی را که می‌گرفتند دیگر رها کردن نداشت، همه را می‌کشتند؛ بعد وقتی دیدند که می‌شود از محصول کار یک انسان استفاده کرد (نظیر اهلی کردن حیوانات در گذشته) [به فکر استفاده از محصول کار اسیران افتادند.] کأنه انسان بعد از اهلی کردن حیوانات در گذشته که یک کشف بزرگی در دورهٔ اشتراک اولیه بوده است، به یک کشف دیگری نائل شد و آن اهلی کردن انسان است، منتها همان انسانهایی که اسیر می‌گرفتند. این بود که آمدند و به این کار پرداختند که اینها برای آنها کار کنند و از اینجا مالکیت خصوصی ابزار تولید ـ که خود غلامها هم جزء ابزار تولید بودند ـ برای اولین بار به وجود آمد.

تضاد میان ابزار تولید و روابط تولید به این شکل است. تضاد که اینجا می‌گوییم یعنی آن روابط تولیدی گذشته، دیگر برای این ابزار تکامل‌یافته کافی نیست؛ یعنی ابزار به شکلی پیش آمده است که با مالکیت خصوصی بهتر از مالکیت اشتراکی می‌تواند جلو برود و لهذا این را درجه‌ای از تکامل می‌گویند. کأنه انسان که قبلاً با بازوهای خودش کار می‌کرد حالا بازوهای دیگران را هم به کمک گرفته است. این تضاد (فقط به معنی ناسازگاری) میان ابزار تولید و روابط تولیدی گذشته برقرار می‌شود و آن روابط تولیدی گذشته منتفی می‌گردد و روابط تولیدی جدیدی به وجود می‌آید.

در دورهٔ اشتراک اولیه تضاد طبقاتی نبوده است

اگر ما در مسئلهٔ تضاد به این مقدار یعنی فقط تضاد میان ابزار تولید و روابط تولیدی قناعت کنیم، می‌شود این را توجیه کرد. ولی اینها بیش از این مقدار می‌گویند. اینها می‌گویند اصلاً تاریخ جز کشمکش طبقات چیز دیگری نیست؛ نه فقط همان تضاد ابزار تولید با روابط تولید است، بلکه تضاد ابزار تولید با روابط تولید منجر به تضاد میان طبقات، میان گروه وابسته به ابزار قدیم و گروه وابسته به ابزار جدید می‌شود.

در اینجا هم باید چنین حرفی بزنند، بگویند جامعه قبل از آنکه به دورهٔ برده‌داری برسد باید دچار یک تضاد طبقاتی شده باشد که آن طبقهٔ برده‌دار با طبقه‌ای که اشتراکی زندگی می‌کردند جنگیده باشد و بر آنها پیروز شده باشد، در صورتی که چنین مسئله‌ای

اینجا مطرح نیست. این یک انتقال مسالمت‌آمیز است؛ یعنی طبقات از بطن زندگی اشتراکی به وجود می‌آیند بدون یک کشمکش طبقاتی، چون کشمکش طبقاتی فرع وجود طبقه است.

در اینجا اینچنین باید فرض کنیم که زندگی طبقاتی برای اولین بار از بطن زندگی بی‌طبقه تولد می‌یابد. «وضع جدید به وجود می‌آید» یعنی برای اولین بار زندگی طبقاتی از بطن زندگی بی‌طبقه به وجود می‌آید، نه اینکه نوعی زندگی در اثر کشمکش طبقاتی به وجود آمده که همیشه می‌گویند هر نوعی از انواع زندگی محصول تضاد طبقاتی است و تاریخ یکسره جنگ طبقاتی است. معلوم می‌شود تاریخ یکسره جنگ طبقاتی نیست، بلکه تاریخ دوره‌ای را گذرانده که دورهٔ اشتراک اولیه است که در آن دوره هیچ جنگ طبقاتی نبوده است. دورهٔ اولیهٔ انتقال از اشتراک اولیه به برده‌داری هم با جنگ طبقاتی نبوده، بلکه یک تولد مسالمت‌آمیزِ زندگی طبقاتی از بطن زندگی بی‌طبقه بوده است، چون اگر جنگی بوده جنگ قبیله‌ای با قبیلهٔ دیگر بوده است. این چه ربطی دارد به تضاد درونی‌ای که اینها ذکر می‌کنند؟ جنگ قبیله‌ای در دورهٔ اشتراک اولیه هم بوده، ولی در تمام دورهٔ خیلی ممتد و طولانی[1] اشتراک اولیه هیچ جنگ طبقاتی وجود نداشته است. در اولین مرحله‌ای که از بطن این دوره یک تاریخ و دورهٔ دیگر متولد می‌شود بدون جنگ متولد می‌شود. تازه زندگی طبقاتی پایه‌گذاری می‌شود و از آن به بعد جنگهای طبقاتی شروع می‌شود. در اینکه این [مطلب] اصول مارکسیسم را نقض می‌کند شکی نیست.

ـ اگر ما کل جامعهٔ انسانی را یک جامعهٔ اشتراکی در نظر بگیریم...[2]

استاد: عرض کردیم که نمی‌شود. مجموع کل را هم بگیریم تضاد دیالکتیکی نیست. اگر از بطن قبیله‌ای قبیلهٔ دیگر متولد می‌شد راست بود. اینها که چنین حرفی تا حالا نزده‌اند و چنین چیزی نبوده است، معنی هم ندارد که از بطن قبیله‌ای قبیلهٔ دیگری متولد بشود.

۱. دورهٔ اشتراک اولیه را خیلی طولانی می‌دانند. هرچه که زمان جلوتر می‌آید چون بر شتاب تکامل افزوده می‌شود دوره‌ها زود به زود عوض می‌شود، ولی هرچه به عقب برگردیم دوره‌ها از نظر زمان طولانی‌تر می‌شوند.

۲. [سؤال در نوار نامفهوم است.]

ـ آن طور که در قبایل عرب بوده، عده‌ای فرزند این پسر رئیس قبیله بوده‌اند و عده‌ای فرزند آن پسر، بعد به خاطر اختلافات شغلی به دو بطن تقسیم و با همدیگر درگیر می‌شدند.

استاد: این هم که تضاد دیالکتیکی نیست، به ابزار تولید مربوط نیست. اختلاف شغل غیر از مسئلهٔ ابزار تولید است. جنابعالی الآن ذکر کردید که یک قبیله‌ای به دو بطن منقسم می‌شود؛ دو بطن که دو طبقه نیست.

ـ منظورتان از طبقه چیست؟

استاد: طبقه همان است که خودشان تعریف می‌کنند. اینها هردو گروهی را طبقه نمی‌گویند. طبقه از نظر اینها آنجاست که جامعه بر اساس بهره‌کشی و بهره‌گیری تقسیم می‌شود. در مارکسیسم طبقه فقط و فقط ماهیت اقتصادی دارد.

ـ ایجاد شدن طبقه در درون یک جامعهٔ بی‌طبقه، در واقع تولد آنتی‌تز است، یعنی تز جامعهٔ بی‌طبقه است و آنتی‌تز جامعهٔ باطبقه و بعد اینها با همدیگر می‌جنگند.

استاد: جامعهٔ بی‌طبقه که با طبقه نمی‌جنگد. باز هم به قول شما آن اصل که تاریخ جنگ طبقات است نقض شده، یعنی جنگ میان یک گروه بی‌طبقه و گروهی است که می‌خواهند طبقه را تشکیل بدهند، پس جنگ طبقاتی نیست.

ـ تضاد هست.

استاد: اگر تضاد مطرح باشد که میان ابزار تولید و روابط تولید هم هست. شما می‌خواهید بگویید تضاد طبقاتی، و برای طبقات هم باید ماهیت اقتصادی قائل شوید. ماهیت اقتصادی یعنی بهره‌گیری و بهره‌کشی.

دورهٔ برده‌داری

ـ در توجیه تحول از دورهٔ اشتراک اولیه به برده‌داری، این طور گفته شد که در اثر افزایش جمعیت، آن عاطفه‌ای که میان افراد وجود داشت از بین رفت و «ما» تبدیل به «من»ها شد و «من»ها در مقابل همدیگر قرار گرفتند و این موجب استثمار و بهره‌کشی انسانها گردید.

استاد: مقصود این است که در انسان، آنچه که اسمش را «من» و «ما» می‌گذاریم، یک «من» در هر فردی هست که عبارت است از همان جنبهٔ سودجویی، و وقتی این حس انسان فعالیت می‌کند به همه‌چیز به شکل یک ابزار نگاه می‌کند، همان که آقای طباطبایی حس استخدام نامیده است. از نظر این حس همه چیز علی‌السویّه است، یعنی انسان به هر چیزی به چشم یک ابزار نگاه می‌کند. ولی انسان تنها این احساس نیست، صدها چیز دیگر هم دارد. گفتیم یکی از آنها احساس عاطفی فامیلی است، همان که در انسانهای اولیه به علت وضع اجتماعی بدوی قویتر و شدیدتر بوده و لهذا زندگیهای قبایلی براساس عواطف قبایلی بوده و یک نوع تضامنها و تعاونهای قبایلی وجود داشته است که الآن دیگر آن حرفها اساساً مطرح نیست و آن مقداری که از آن باقی مانده است در حدود محیط خانوادگی یعنی خویشاوندان بسیار نزدیک است.

اگر دوران اشتراک اولیه‌ای به این صورت ـ که تا یک مقدارش می‌تواند راست و

همین طور باشد ـ در ابتدا وجود داشته، به اعتبار همان حکومت قوی و شدید عاطفی قبیله‌ای بوده[۱] و این خود به خود در یک دایرهٔ محدودی می‌تواند حاکم باشد. وقتی که عدد افراد قبیله تکثیر پیدا کرد به حدی که افراد نتوانند یکدیگر را درست بشناسند، دیگر حکومت این عاطفه هم ضعیف می‌شود، حکم یک سلولی را پیدا می‌کند که تا یک اندازهٔ معین می‌تواند بزرگ بشود و اگر از آن حد گذشت بعد به دو سلول دیگر تقسیم می‌شود و هرکدام از اینها وقتی که بزرگ شدند باز به دو سلول دیگر تقسیم می‌شوند. آن وقت است که باز آن حس «من» که همان حس سودجویی و حس استخدام است [فعال می‌شود.] وقتی که آن حسی که او را تحت‌الشعاع قرار داده بود یعنی حس «مایی» ـ همان حسی که ما الآن در محیط خانوادگی خودمان میان برادرها و خواهرها، پدر و فرزند، مادر و فرزند، زن و شوهر احساس می‌کنیم ـ ضعیف شد آن حس به فعالیت خودش می‌پردازد؛ و در آن حس هم هیچ فرق نمی‌کند که آن که انسان می‌خواهد از آن سود ببرد جماد، نبات، حیوان یا انسان باشد. قهراً دیگر آن وقت زمینه برای برده‌داری و استخدام یک انسان انسان دیگر را به وجود می‌آید.

ریشه‌های برده‌داری

این مطلب را باید اضافه کنم: استخدام انسان انسان دیگر را، درجات و مراتب دارد. یک درجه همان است که فقط می‌خواهد کار نکند و از کار دیگران استفاده کند. این حد اوّلی قضیه است. یک درجهٔ دیگر این است: بعد که یک موضوعی مثلاً جنگ یا اختلاف دینی، مذهبی، محلی و بالاخره خصومتهای بزرگ پیش می‌آید به طوری که دو گروه به روی یکدیگر اسلحه می‌کشند و هر گروهی به هر دلیلی خود را مجاز می‌داند که خون گروه دیگر را بریزد، در اینجا آن که خون دشمن را برای خودش مباح می‌داند قهراً به طریق اولیٰ مجاز می‌داند که کار او را هم به خودش متعلق بداند؛ یعنی انسان وقتی به حالی درمی‌آید که برای خون طرف هم دیگر هیچ احترامی قائل نیست، به طریق اولیٰ برای هرچیزی که به او تعلق داشته باشد احترامی قائل نیست. آنوقت اینها از انسانهایی که در جنگها با آنها مبارزه می‌کرده و آنها را می‌زده‌اند و می‌کشته‌اند احیاناً به منظور بردگی

---

۱. البته یک علتش را عرض کردیم. علل دیگرش را هم تا یک حدی قبول داریم، نه به شکلی که آنها می‌گویند.

استفاده می‌کردند.

البته علل دیگری هم بوده و آن افکار تبعیضی است که از قدیم وجود داشته است که بعضی از انسانها انسانهای دیگر را انسانِ درست و انسانِ تمام نمی‌دانستند، اینها را نیمه‌حیوان و نیمه‌انسان می‌دانستند، به این معنا که فکر می‌کردند اینها استعدادی که به درجهٔ انسانهای عالی برسند (یعنی اینکه علم بیاموزند، فکر داشته باشند و آنچه که ما جلوه‌های انسانی می‌نامیم) ندارند، فقط به درد خرحمّالی می‌خورند و اصلاً برای این کار ساخته شده‌اند. آنوقت اینها هم بردگی را مجاز می‌دانستند ولی نه به ملاکی که در جنگها مجاز می‌دانستند. در جنگها به عنوان عنف مجاز می‌دانستند ولی در این جور موارد نه به عنوان عنف [بلکه به عنوان یک امر طبیعی مجاز می‌دانستند.] مثل این است که اگر انسان اسبی می‌خرد و در کنار خانهٔ خودش نگه می‌دارد، کاه و جو هم به او می‌دهد و سوارش می‌شود، او از نظر خودش یک کار طبیعی انجام داده؛ یعنی این اسب اصلاً برای همین ساخته شده است که سوارش بشوند، یک حقی هم دارد و آن این است که بار زیاد روی پشتش نگذارند، کاه و جو به او بدهند، تشنه‌اش نگه ندارند، تیمارش کنند، مثلاً اگر مریض شد معالجه‌اش کنند و... آنها هم دربارهٔ آن جور انسانها همین طور فکر می‌کردند که اصلاً به درد کار دیگری غیر از این کارها نمی‌خورند؛ همان فکری که برای یونانیها نسبت به برده‌ها وجود داشته است که خودشان را یک نژاد فرهنگ‌ساز و تمدن‌ساز می‌دانستند و اصلاً برای برده‌ها صلاحیت تفکر قائل نبودند و آنها را یک انسانِ تمام نمی‌دانستند. این هم خودش یک فکری است که وقتی پیدا شد بردگی را به دنبال خودش می‌آورد.

علل و عوامل دیگری هم ذکر کرده‌اند. مثلاً بعد از اینکه مسئلهٔ مبادله و مسئلهٔ مالکیت پیدا می‌شود، یک نفر که مالک ثروتی می‌شود و دیگری آن ثروت را از او به یک شکلی مدیون و مقروض می‌شود (یا از او قرض می‌گیرد یا به شکل دیگری مدیون او می‌شود) اعتبار اصل مالکیت به حدی می‌رسد که به هر حال [شخص قرض‌دهنده] مال و ثروتی دارد و این نباید از بین برود، چون فرض این است که [مدیون] قانوناً آمده از او قرض کرده که آن را پس بدهد ولی حالا پول ندارد که بدهد و هیچ امکان اینکه پول تحصیل کند هم ندارد. بنابراین یک راه بیشتر برای وصول این پول وجود ندارد و آن این است که رقبهٔ این شخص تحت اختیار او در بیاید، یعنی خودش بردهٔ او بشود و برای او کار کند و از این راه دین او ادا بشود، همین کاری که در میان اغلب ملل مخصوصاً در مورد

رباها و رباخواری‌ها رایج بوده است؛ چون مسئلهٔ سود پول را یک امر مشروع می‌دانستند و مالکیت را هم یک امر مطلقی می‌دانستند که به هر حال اگر یک کسی مالک یک چیزی شد و حق مالک از بین رفت، به هر شکل شده باید وصول بشود. ربا را هم که امری مشروع می‌دانستند. معمولاً اشخاصی هم که دچار ربا می‌شدند [از عهدهٔ آن بر نمی‌آمدند.] انسان همین قدر که زیر بار قرض ربوی رفت، همه کس قدرت ندارد که آن را یکدفعه ریشه‌کن کند. یک انسان نیازمند پول ربوی گرفته و حداکثر آنچه که بتواند بدهد به قدر منافع آن پول است و گاهی کمتر از منافعش. بعد این امر همیشه وجود دارد (تا ریشه در آب است امید ثمری هست)، بعد کم‌کم ربا بر نیروی کار او غلبه می‌کند، وقتی غلبه می‌کند دیگر نمی‌تواند بپردازد، در نتیجه [رباگیرنده می‌گوید] پس خودت بیا برده بشو.

ـ این مسئله طرز فکر بردگی را توجیه نمی‌کند.

استاد: چرا، طرز فکرش را هم توجیه می‌کند، یعنی از محترم بودن مالکیت ثروت به اینجا می‌رسد. مالکیت که بالاخره باید باشد؛ حالا که آن باید باشد پس برای جبران آن، این قضیه واقع می‌شود.

ـ در مراحل اولیه که این طور نبود.

استاد: این یکی از علل است؛ می‌خواهم بگویم ریشهٔ بردگی یک امر نیست، علل متعددی در دنیا بوده است.

در شهرستانها، قصبه‌ها و دهات و فرمانداریها معمول است، اغلب عصر که می‌شود رؤسای ادارات دور همدیگر جمع می‌شوند و قدم می‌زنند. این افراد در یک مجلسی با همدیگر نشسته بودند. صحبت نیزه‌بازی‌هایشان می‌شود که از مردم با چه بهانه‌هایی پول وصول می‌کنند. هرکسی شاهکارش را در این قضیه بیان می‌کرده است. آخرش نمایندهٔ رئیس ثبت یک کاری از کارمندش گفته بود که این دیگر در آنجا برنده شده بود و آن این بود که یکی از مراجعه‌کنندگان پرونده‌ای داشته که در بایگانی بوده است. او باید برود از بایگانی بگیرد. خوب، آن که ضبّاط و بایگان است مفت و مجانی نمی‌دهد، رسم بر این است که به او پول بدهند (البته نباید بدهند) تا برود پرونده را بیاورد. بایگان گفت امروز برو

فردا بیا، فردا برو پس فردا بیا. آخرش خلاصه به این گفت باید پول بدهی. این بیچاره هم پول نداشت. گفت حالا پول نداری پس جنسی چیزی بردار بیاور. گفت هیچی ندارم. آخرش گفت پس باید مرا از در این اتاق تا در آن اتاق کول کنی! (خندهٔ حضار و استاد). بشر است دیگر، دندانش را گرد کرده که رشوه‌اش را بگیرد. می‌گوید حالا که تو هیچ چیز دیگر نداری پس لااقل باید من را کول بکنی از اینجا تا آنجا ببری.

عرض کردیم که همهٔ اینها می‌تواند علل مختلف برده‌داری بشود. اینها هم به بعضی از همین علل اشاره کرده‌اند. مسئله این است که تکامل ابزار تولید به این حالت جبری که اینها می‌گویند درست نیست. اینها گاهی به این صورت می‌گویند ولی بعد در بیانات خودشان مجبورند به خلافش اعتراف کنند. اگر مطلب به این شکل می‌بود می‌توانست حرف اینها قابل توجیه باشد که در دورهٔ اشتراک اولیه به علت نبودن یک امر قابل تملک و قابل ذخیره و به علت اینکه نقص وسایل تولید در حدی بوده است که هرکسی فقط به اندازهٔ قوت روزانهٔ خودش می‌توانست به دست بیاورد نه بیشتر، طبعاً دیگر امکان استثمار وجود نداشت. آنوقت افراد انسان مثل مرغهایی می‌شدند که با یکدیگر حرکت می‌کنند به دانه چیدن؛ هر مرغی حداکثر کاری که دارد این است که با نوک خودش دانه‌ای بچیند و بیاورد و به بچه‌هایش بدهد. حالا در حدی که برای بچه‌هایشان هم ذخیره می‌کنند، این حد اکثر امکان مرغهاست ولی برای مرغ شاید امکان اینکه او را مجبور کنند که تو دانه بچین بیاور به دهان من بگذار وجود ندارد، زیرا زحمتش برای [آن مرغ استثمارکننده] همان مقدار است که خودش این کار را بکند.

اگر به این شکل می‌بود می‌گفتیم که در دورهٔ اشتراک اولیه به دلیل نبودن چیز قابل ذخیره کردن (چون ابزار تکامل پیدا نکرده بوده و شغل و فن و کشفیات بشر هنوز به این حد نرسیده بوده است) امکان استثمار وجود نداشته است. تدریجاً تجربیات بشر افزایش پیدا می‌کند و به قول ما بر تجربهٔ بشر افزوده می‌شود. همان طور که یک فرد هرچه بیشتر زندگی می‌کند بر تجربه‌اش افزوده می‌شود، نوع بشر هم هرچه بیشتر زندگی می‌کند بر تجربهٔ نوع افزوده می‌شود، چون هر نسلی نتیجهٔ تجربهٔ خودش را زبانی به نسل دیگر می‌آموزد. البته از وقتی که بشر قلم و نوشتن یاد گرفت یک جهش فوق‌العاده‌ای در این جهت شد که تجربه‌ها روی یکدیگر متراکم و اندوخته بشود. بسیار خوب، بشر تحول و تکامل پیدا می‌کند و به تبع بشر تکنیک و فن بشر هم تکامل پیدا می‌کند. آنوقت بشرِ متکامل‌شده می‌تواند مازاد بر مقدار مصرف خودش به وجود بیاورد، بعد مبادله در کار

بیاید. همین قدر که توانست مازاد به وجود بیاورد، امکان استثمار پیدا می‌شود. یک فردی می‌بیند که می‌شود یک نفر دیگر را استثمار کرد، چون او می‌تواند هم بـه انـدازهٔ خـرج خودش کار کند هم به اندازهٔ خرج من، درست می‌شود مثل یک حیوانی که هم می‌تواند راه برود و هم به من کولی بدهد. این حیوان از این شهر تا آن شهر می‌رود، هم خودش می‌رود هم به من سواری می‌دهد. این انسان الآن به حدی رسیده که هم می‌تواند قوت خودش را برای زنده ماندن خود تهیه کند، هم قوت من را بدهد. البته من هم می‌خواهم که او زنده بماند، چون اگر او زنده و سالم نماند نمی‌تواند برای من کار کند.

تناقض

اینجاست که زمینهٔ استثمار پیدا می‌شود. آنوقت این با دورهٔ کشاورزی بالخصوص منطبق می‌شود؛ یعنی بعد از آنکه کشاورزی اختراع شد بشر با کشاورزی می‌تواند آذوقهٔ ذخـیره تحصیل کند و مازاد بر مصرف خودش به وجود بیاورد. بنابراین باید دورهٔ بردگی و دورهٔ استثمار با کشاورزی آغاز شده باشد. ولی این آقایان خودشان قبول دارند که کشف فـلز مقارن است با دوره‌ای که آن را دورهٔ ماقبل بردگی می‌دانند، قهراً با دورهٔ کـمون اولیـه. صنعت، حتی صنعتهای فلزی، به دورانهای قبل از دوران بردگی تـعلق دارد. نـاچار بـاید بگوییم آن دوره هنوز دورهٔ کمون اولیه بوده است. قبل از دوران بردگی حتی مبادله وجود داشته است. اینها نمی‌گویند مالکیت وجود داشته، ولی [می‌گویند] مبادله وجـود داشـته است. مبادله بدون مالکیت که نمی‌شود. ولی حداکثر، مبادلهٔ میان دو قبیله وجود داشته است. این می‌شود یک مالکیت نیمه اشتراکی و نیمه اختصاصی. مالکیت نیمه اشتراکی است از آن جهت که در داخل قبیله فرض بر این است که مالکیتْ اشتراکی بوده است، و مالکیت نیمه اختصاصی است برای اینکه هر قبیله‌ای برای خودش یک مالکیتی قـائل است که خود را با آن قبیلهٔ دیگر مشترک نمی‌داند و آن قبیله هم برای خودش مالکیتی قائل است غیر از مالکیتی که آن قبیلهٔ دیگر قائل است. کُمون هم چنین چـیزی است. معنایش نفی مالکیت نیست. اگر هر قبیله‌ای یک کمون می‌بود و بعد همهٔ اینها در یک واحدْ اجتماع داشتند و محصولاتی که این قبیله و آن قبیله به دست می‌آورد همه در یک واحد کلی جمع می‌شد و بعد همهٔ افـراد جـامعه از آن اسـتفاده مـی‌کردند، آن را مـی‌شد اشتراک کامل به حساب آورد، همین طوری که در این کمونهایی که در زمان ما هست ـ مطابق سخن آنهایی که می‌گویند در اسرائیل کمون به وجود آمده یا در بسیاری از جاهای

دیگر ـ چنین چیزی است. تمام مردم یک ده مانند یک خانواده زندگی می‌کنند، آن ده دیگر هم مانند یک خانواده زندگی می‌کند و همین طور... ولی دیگر اینها استقلال مطلق ندارند. یک دولتی حاکم بر همهٔ اینهاست و دولت می‌آید نیازهای اینها را تأمین می‌کند و مازادها را می‌گیرد و برای خودش می‌برد که بعد آن را باز میان همهٔ مردم تقسیم کند. اما آنچه در قدیم بوده که چنین چیزی نبوده است. نظام قبایلی قدیم ـ که اینها هم قبول می‌کنند نظام قبایلی بوده ـ یک نظام نیمه اشتراکی و نیمه اختصاصی بوده و در آن مبادله وجود داشته است. تا ذخیره وجود نداشته باشد مبادله نمی‌تواند وجود داشته باشد.

معنی مبادله این است: بعضی از قبایل فقط به تربیت گوسفند می‌پرداختند، گوسفندها را اهلی کرده بودند ولی بیش از مقداری که خودشان احتیاج داشتند تولید می‌کردند. در مقابل، به گندم احتیاج داشتند. قبیلهٔ دیگر بیش از مقداری که خودش احتیاج داشت گندم تولید می‌کرد ولی به گوشت نیاز داشت. جنس به جنس مبادله می‌شد: از آن قبیله گوشت می‌گرفت و به آن گندم می‌داد. قبیلهٔ دیگری مثلاً گاو تربیت می‌کرد. باز این قبیله به هر دوی آنها گاو یا گوشت گاو می‌داد و از آنها گندم و گوسفند می‌گرفت.

پس این نشان می‌دهد که با اینکه بشر رسیده بوده است به دوره‌ای که مازاد مصرف وجود داشته، در عین حال مبادله و مالکیتِ به همین شکل (مالکیت نیمه اختصاصی و نیمه اجتماعی) وجود داشته است. پس ما نمی‌توانیم بردەداری را مولود پیدایش مازاد مصرف بدانیم و بگوییم همین قدر که بشر مازاد مصرف پیدا کرد به برده‌داری پرداخت. نه، دوره‌ها بر بشر گذشته که مازاد مصرف هم داشته و هنوز به بردگی نپرداخته است. با تئوری ما قضیه درست می‌شود. چرا در آنجاها بردگی نبوده است؟ برای اینکه در میان قبیله حکومت عاطفی حکمفرما بوده است. راه دیگری ندارد. این دوره‌ها را دوره‌های ماقبل بردگی می‌نامند. البته بیانات مختلفی در این زمینه‌ها دارند که اینها را عرض می‌کنیم.

□

حال قسمتهایی را برایتان می‌خوانیم. همین است که عرض کردیم ولی در عین حال می‌خوانیم، نقدهایی هم در ضمن هست که عرض می‌کنیم.

عمده بحثی که در دورهٔ برده‌داری هست یکی مسئلهٔ دولت است و دیگر مسئلهٔ مذهب. اینها مسئلهٔ دولت و مسئلهٔ مذهب را در دورهٔ برده‌داری مطرح می‌کنند، چون به عقیدهٔ اینها در دورهٔ برده‌داری است که مالکیت اختصاصی به وجود می‌آید و این مالکیت

اختصاصی زیربنای پیدایش دولت و مذهب است. دولت یک نیروی مادی اجرایی برای حفظ حریم همین مالکیت اختصاصی است و مذهب هم ـ از نظر اینها ـ یک دستگاه فکری و روحی و معنوی است باز برای تأمین و حفظ حریم همین مالکیت اختصاصی. دربارهٔ اینها بعداً بیشتر بحث می‌کنیم. ابتدا کیفیت انتقال از دورهٔ اول به دورهٔ ثانی را بیان می‌کند:

در اشتراک اولیه ملاحظه شد که چگونه ابزار ساده و مختصر تولیدی باعث ایجاد روابط اجتماعی مخصوص یعنی مالکیت اشتراکی تولید و محصول گردیدند. ولی به طوری که می‌دانیم قوای تولیدی ثابت نمی‌ماند و تغییر می‌کند و تکامل می‌یابد و تغییرات تدریجی آن باعث تغییر ناگهانی روابط مالکیت موجود می‌گردد و در تحت تأثیر همین ترقی وسایل تولید است که روابط اجتماع اشتراکی اولیه متلاشی می‌گردد. در اثر تقسیم کار اولیه به چوپانی و زراعتی کم‌کم کار مبادله بالا گرفت[1]. اصولاً مبادله هنگامی ظاهر می‌شود که تولیدکنندگان مازاد مصرفی داشته باشند و این مازاد مصرف را مبادله نمایند.

ساده بودن ابزار ملاک اشتراک نیست

مطلب تازه‌ای نیست، همان است که مکرر گفته‌اند. در اینجا این سؤال مطرح است که چه رابطه‌ای می‌تواند میان ابزار ساده و اشتراکیت باشد؟ صرف ساده بودن ابزار ملاک اشتراکیت نمی‌شود. خوب، ابزار ساده باشد مالکیت هم اختصاصی و انفرادی باشد؛ این شخص ابزار ساده‌اش را به نفع خودش به کار ببرد، آن هم به نفع خودش. سادگی ملاک اشتراکیت نیست. چند چیز دیگر می‌تواند ملاک باشد که بعضی از آنها را خود اینها قبلاً گفتند. یکی اینکه تولیدْ اشتراکی باشد. این یک حرفی است. اگر ما فرض را بر این بگذاریم که در دورهٔ اشتراکیه تولیدْ اشتراکی بوده است، می‌تواند ملاک اشتراکیت هم باشد. از باب اینکه افراد قدرت نداشتند به تنهایی تولید کنند، مثلاً وقتی می‌خواستند یک حیوان را شکار کنند کار یک فرد نبود، همه باید دور همدیگر جمع بشوند سنگ‌پرانی کنند و همه

۱. نمی‌گوید مبادله نبود، می‌گوید بالا گرفت.

با همدیگر این حیوان را شکار کنند، چون همه با همدیگر شکار می‌کردند همه هم با همدیگر مصرف می‌کردند. پس خود سادگی فی‌حد ذاته علت نیست، بلکه به موجب اینکه ابزار ساده بوده است (ولی نه اینکه خود سادگی ملاک باشد) و افراد به تنهایی نمی‌توانستند تولید کنند و اشتراکاً تولید می‌کردند مالکیت هم اشتراکی بود، و الّا در صورتی که ابزار ساده بود و انفراداً تولید می‌کردند دلیل نداشت که مالکیت اشتراکی باشد، کما اینکه ما نمی‌توانیم ادعا کنیم که در آن دوره همهٔ تولیدها اشتراکی بوده است. مثلاً وقتی فردی می‌خواست یک کبوتر را صید کند، دیگر همهٔ قبیله جمع نمی‌شدند؛ چشمش که به کبوتر می‌افتاد سنگ برمی‌داشت و پرتاب می‌کرد، نمی‌رفت افراد قبیله را خبر کند که بیایید دور کبوتر را بگیرید؛ کبوتر که آنجا نمی‌ایستد.

ـ اگر ما ابزار را ساده فرض کنیم، آنوقت تولید اشتراکی نخواهد بود؟

استاد: وقتی که ابزار، ساده باشد برای بعضی از تولیدها مثل شکار حیوانهای بزرگ چاره‌ای نیست الّا اینکه دسته‌جمعی شکار کنند. ولی ابزار که متکامل است، مثلاً فرض کنید تیر و کمان پیدا شده و مهارتی هم در تیراندازی هست، یک فرد می‌تواند قلب یا مغز حیوان عظیم‌الجثه‌ای را نشانه بگیرد و با یک تیر او را از پا دربیاورد.

ـ البته اگر تولید را صرفاً شکار بگیریم درست است.

استاد: عرض کردیم که این کلیت ندارد.

دومین چیزی که می‌تواند ملاک اشتراکیت باشد همین بود که الآن از خارج عرض کردیم: از باب سالبهٔ به انتفاء موضوع، از باب اینکه چیزی وجود نداشته که بتوان آن را به طور اختصاص مالک شد، برای اینکه همهٔ افراد بشر دست به دهان بودند، مثل حیوانات بودند؛ صبح گرسنه از خانه بیرون می‌آمدند شب سیر به لانهٔ خودشان برمی‌گشتند، ذخیره‌ای نداشتند، مثل همان مرغهایی که مثال زدیم. این هم می‌تواند ملاک اشتراکیت باشد ولی نه اینکه چیزی هست که در آن اشتراک دارند. چیزی نیست که اختصاص در آن موضوع داشته باشد، مثل کبوترها: کبوترها زندگی اشتراکی دارند نه اینکه چیزی را اشتراکاً مالک هستند. چیزی ندارند که اشتراکاً مالک باشند یا اختصاصاً. فرق است میان اینکه

چیزی نداشته باشند که اختصاصاً مالک باشند و آنکه چیزی دارند و آن چیز را اختصاصاً مالک نیستند و اشتراکاً مالک هستند. گفتیم این هم یک علت دیگری برای مالکیت اشتراکی است.

عامل سوم باز همان است که از خارج عرض کردیم: ممکن است که عامل عاطفی سبب مالکیت اشتراکی باشد، یعنی تولیدْ دسته‌جمعی نباشد بلکه فردی باشد (این برود در جنگل برای خودش شکار کند، آن برود در جنگل برای خودش شکار کند، این برود برای خودش از درختها میوه بچیند، آن هم برود برای خودش از درختها میوه بچیند؛ تولید انفرادی باشد نه اشتراکی) و ذخیره هم داشته باشند. بعد بیایند اینها را در جایی جمع کنند (هرچه که به دست آورده حال هرمقدار گرسنه بوده خودش خورده، مثلاً نارگیل را از درختان می‌گیرد به اندازهٔ خودش می‌خورد، چهل‌تای دیگر را هم برمی‌دارد و می‌آورد؛ اینها را در یک جا می‌ریزند) ولی به حکم حکومت عاطفه، همه (آن که بوده و آن که نبوده است) از آن استفاده می‌کنند. پس اینها می‌تواند ملاک باشد و الّا صرف ساده بودن ابزار نمی‌تواند ملاک اشتراک واقع شود.

اینها از سادگی شروع می‌کنند، تا به آنجا می‌رسد که ابزار تکامل پیدا می‌کند و چون ابزار تکامل پیدا می‌کند پس مازاد مصرف پیدا می‌شود، پس یک نفر می‌تواند با زحمت شخص دیگر هم زندگی کند، پس به این وسیله این دوره دورهٔ بردگی است. و دیدیم نه، ممکن است که چنین امکانی باشد و بردگی وجود نداشته باشد.

حال می‌گوید:

در اثر این مرحله از تکامل فنّ تولید (یعنی همین مازاد مصرف پیدا شدن) زندگی کردن فردی به حساب کار فرد دیگر امکان وجود می‌یابد و از همین تاریخ یک قدم بلند دیگر به طرف تمدن برداشته می‌شود، چه دیگر از این تاریخ در جنگهایی که در بین قبایل رخ می‌داد طرفین اسرا را نمی‌کشتند، زیرا اسرا که تا آن تاریخ در اثر ضعف وسایل تولید سربار جامعهٔ اشتراکی محسوب می‌شدند حال نه تنها سربار نیستند بلکه در اثر تکامل فنّ تولید از کار این اسرا عده‌ای دیگر نیز قادر به اعاشه می‌باشند و از همین جا یک طبقهٔ مفت‌خوار ایجاد می‌شود (بعد جمله‌ای از کتاب **در دفاع از نئوتالیسم** نقل می‌کند): «برای اینکه دشمن مغلوب را به جای

کباب کردن غلام کنید باید محصول کار او نه تنها زندگی خودش بلکه لااقل قسمتی از زندگی صاحبش را نیز تأمین نماید.» پس به عکس تصور دورینگ ایجاد بردگی ارتباطی به زور ندارد و همچنین ناشی از فکر بکر فلان فیلسوف نیست، بلکه انقلاب اقتصادی که در دورهٔ نئولیتیک توسط اهلی کردن حیوانات و پیشرفت صناعت و فلاحت و مبادله تکمیل شد رابطهٔ متقابل و مستقیمی با تقسیم اجتماعی کار داشت. از این تاریخ کم‌کم بردگی از لحاظ اقتصادی امکان‌پذیر گردید و بالاخره در ابتدای دورهٔ تمدن و از آغاز دورهٔ تاریخ، اجتماع به دو طبقهٔ مشخص تقسیم شد: طبقهٔ آقا و طبقهٔ برده، و همین انقلاب اقتصادی باعث متلاشی شدن اجتماع اشتراکی و قبیله‌ای بدوی و ایجاد اجتماع طبقاتی اولیه شد.

خلاصهٔ مطلب این است که ابزار تولید تکامل پیدا کرد، اعاشهٔ افرادی به حساب افراد دیگر امکان‌پذیر شد و از همین جا جامعه یک قدم به سوی تکامل برداشت؛ یعنی یک دوره‌ای پشت سر افتاد و دوره‌ای دیگر که متکامل‌تر از آن است به جلو آمد که دورهٔ بردگی باشد، چطور؟ می‌گوید همین قدر که این قضیه ممکن شد، بعد قبایل که با یکدیگر می‌جنگیدند به جای اینکه اسرای یکدیگر را بکشند و یا اینکه گوشتشان را کباب کنند (اعم از این که گوشتشان را بخورند یا نه) فکر کردند که یک راه بهتر پیدا کردند: اینها را نمی‌کشند، بلکه به کار وادار می‌کنند و از محصول کار آنها استفاده می‌کنند. قبلاً برده‌داری صرف نمی‌کرد چون اگر برده را نگه می‌داشت باید خرجی‌اش را به او می‌داد، باید خودش کار می‌کرد و می‌داد او بخورد، در صورتی که هیچ کسی زیادتر از [نیاز] خودش نمی‌توانست کار کند، ولی حالا برده می‌تواند به حساب او کار کند. از اینجا یک طبقهٔ مفت‌خوار به وجود آمد و جامعه به دو طبقه تقسیم شد: طبقهٔ زحمتکش و طبقهٔ مفت‌خوار.

ایرادها

اینجا یک سؤال و جواب هست. ما اینجا فرض کردیم که جامعه یک قدم رو به تکامل برداشت. اگر تکامل را از نظر ابزار تولید بگیریم، شک ندارد که ابزار تولید تکامل پیدا کرده و به حدی رسیده که انسان می‌تواند ذخیره داشته باشد. بعد ما می‌خواهیم ببینیم که آیا از نظر مدنیت انسانی و تمدن انسانی هم جامعه رو به تکامل رفته است یا نه؟ از نظر تولید

ثروت هم شک ندارد که باز تکامل پیدا شده است. از نظر اقتصادی و امکانات مالی هم ممکن است بگویند به تبع تکامل ابزار تولید، جامعه تکامل پیدا کرده است. از نظر اخلاقی چطور؟ آیا باز ما باید جامعه را تکامل‌یافته‌تر تلقی کنیم؟ یعنی یک جامعه‌ای که به دو طبقهٔ مفت‌خوار و زحمتکش تقسیم می‌شود آیا از نظر اخلاقی و انسانی هم شما اینها را از جامعه‌هایی که به صورت اشتراک زندگی می‌کردند تکامل‌یافته‌تر در نظر می‌گیرید؟

ممکن است آنها از یک جنبه بگویند این حرف درست است و آن جنبه این است که می‌گویند قبلاً هم میان قبایل جنگ و نزاع بود؛ قبلاً عمل ضد اخلاقی بشر نسبت به بشر، جور بشر نسبت به بشر شدیدتر بود و آن این بود که اسرای جنگی را می‌کشتند و کباب می‌کردند. حالا یک درجه عمل اخلاقی بالاتر آمده، به جای اینکه او را بکشد و کبابش کند زنده نگه می‌دارد، خرجی‌اش را هم به او می‌دهد ولی از مازاد نیروی کارش استفاده می‌کند، پس از نظر اخلاقی هم باز بهتر است؛ یعنی: اینکه جامعه در درون خودش به دو طبقه تقسیم بشود، از نظر اخلاقی و انسانی کاملتر است از اینکه جامعه در درون خودش بی‌طبقه باشد ولی دو جامعهٔ بی‌طبقه به جان یکدیگر افتاده باشند. (ناچار اینها باید با چنین چیزی توجیه کنند). قبلاً در درون قبیله‌ها طبقه وجود نداشت پس جامعهٔ طبقاتی وجود نداشت. درون جامعه‌ها را اگر در نظر بگیریم وضع بهتری نسبت به بعد داشته که در درون جامعه طبقهٔ مفت‌خوار و طبقهٔ زحمتکش به وجود می‌آید. اما اگر ما ایندو را [یعنی جامعهٔ اشتراکی و جامعهٔ برده‌داری را] در بیرون در نظر بگیریم [و از بیرون نگاه کنیم،] در مقایسه با اینکه دو جامعهٔ بی‌طبقه به جان یکدیگر افتاده‌اند، باز این بهتر است. ناچار در اینجا چنین چیزی باید بگویند.

این هم فی‌حد ذاته خالی از یک نوع اشکالات برای اینها نیست. این درست مثل این است: اینها که جامعه‌های سوسیالیستی را پیشرفته‌تر از جامعه‌های سرمایه‌داری می‌دانند، خوشبختانه خود این جامعه‌های سوسیالیستی الآن حالت همان قبایل دورهٔ کمون اولیه را پیدا کرده‌اند؛ یعنی آنچنان در مقابل یکدیگر قرار گرفته‌اند که فقط نیروهای قوی یکدیگر و ترس از یکدیگر اجازه نمی‌دهد که به جان یکدیگر بیفتند. الآن تضاد چین و شوروی از تضاد چین و آمریکا و از تضاد شوروی و آمریکا بیشتر است و اگر چین از شوروی نترسد نصف شوروی را قتل‌عام می‌کند و اگر شوروی هم از چین نترسد عین

همین کار را دربارهٔ آن انجام می‌دهد. بنابراین شما نمی‌توانید دو جامعهٔ بی‌طبقه‌ای[۱] را که یکی چین باشد یکی شوروی ولی رو در روی یکدیگر قرار گرفته‌اند، از یک جامعهٔ طبقاتی که در درون خودش فقط طبقات را دارد کاملتر بدانید؛ به همان دلیلی که در کمون اولیه قبایل در مقابل یکدیگر تضاد کامل داشتند، می‌جنگیدند، همدیگر را می‌کشتند، اسرای یکدیگر را کباب می‌کردند، و شما می‌گویید همین قدر که این نظام تغییر کرد و در درون هر جامعه‌ای نظام طبقاتی به وجود آمد این کاملتر از آن است.

ایراد دیگر این است که اگر جامعهٔ طبقاتی محدود می‌شد به اینکه افراد قبیله فقط اسرای جنگی را برده قرار می‌دادند، باز می‌گفتیم که روابط انسانی‌تر است، همان را که قبلاً می‌کشت حالا زنده نگه داشته است. ولی خود آقایان می‌گویند که بعد این امر به همهٔ شئون جامعه سرایت کرد؛ مالکیت که پیدا شد دیگر انسانیت رخت بربست، حتی خود افراد همان قبیلهٔ اولیه ـ نه اسرا و بردگان قدیم ـ یکدیگر را برده می‌گرفتند؛ طلبکار می‌شد، [مدیون] طلبش را نمی‌توانست بدهد، بعد بچه‌اش را می‌برد، زنش را می‌برد، خودش را می‌برد. آنوقت ما چطور می‌توانیم بگوییم که وضع قبیله از نظر انسانی ـکه یک حالت اشتراکی داشته و به یک حالت طبقاتی بسیار شدید تبدیل شده ـکاملتر شده است؟

سوم: آیا تولید بالا رفت یا نرفت؟ ناچار باید بگوییم تولید بالا رفت. ولی اگر واقعاً مطلب این طور باشد که اینها می‌گویند و جامعه به دو طبقه تقسیم شده باشد: طبقهٔ مفت‌خوار و طبقهٔ محروم و زحمتکش، آیا این امر تولید را بالا می‌برد یا پایین می‌آورد؟ هر جامعه‌ای که مردمش به مفت‌خوار و زحمتکش تقسیم بشوند قهراً همه می‌خواهند که مفت‌خوار بشوند، شک ندارد. هرکسی تا بتواند مفت‌خوار بشود هیچ وقت زحمتکش نمی‌شود. مثلاً در ادبیات جامعه‌های اینچنینی مثل بعضی از جامعه‌های خودمان احیاناً در گذشته، کار کردن یک امر ضروری و اجباری تلقی می‌شد که: بیچاره چاره‌ای ندارد الّا اینکه باید کار کند، سعادتمند آن کسی است که احتیاجی به کار کردن ندارد؛ مِلک و دارایی دارد، پدرش برایش ارث خیلی زیاد گذاشته، او آدم سعادتمند و خوشبختی است، این بیچاره چون کسی و چیزی ندارد بدبخت است، و لهذا لغتهایی از قبیل عمله و حمّال لغتهای سرزنش‌گری بوده است. وقتی می‌خواستند کسی را سرزنش کنند می‌گفتند ای حمال، ای عمله. عمله یعنی چه؟ یعنی کسی که کار می‌کند، کارگر. ای کارگر! نقطهٔ مقابلش

---

۱. در صورتی که واقعیت این است که بی‌طبقه نیستند.

این است: ای بیکار! پس بیکاری باید یک نوع فضیلت شمرده شود.

و اساساً این مطلب باوری نیست [که در چنین جامعه‌ای تولید افزایش یابد.] واقعاً جامعه‌ای که اینها «دورهٔ برده‌داری» می‌نامند از دورهٔ کمون اولیه کاملتر است ولی نه به شکلی که اینها می‌گویند [بلکه به این شکل که در جامعهٔ برده‌داری سه طبقه][1] وجود دارد و عمده آن طبقهٔ سوم است. یک طبقه همین طور که اینها می‌گویند واقعاً برده و زحمتکش و کارگر هستند، یک طبقه مفت‌خوارند که اینها معمولاً در جامعه‌ها در اقلیت‌اند. یک طبقهٔ متوسط همیشه در جامعه‌ها هست که اصلاً ستون فقرات جامعه را اینها تشکیل می‌دهند، افرادی که نه برده هستند و نه برده‌دار، خودشان زحمت می‌کشند، کار می‌کنند و محصول کار خودشان را به دیگران می‌دهند. البته می‌توان گفت همینها هم به نوعی مورد یک نوع استثماری از دیگران هستند اما «به نوعی که محسوس نباشد» غیر از نوعی است که محسوس است. آن که برده است، به دلیل اینکه برده است خودش هیچ وقت تشویق به کار نمی‌شود، بنابراین او نمی‌تواند کار تولیدی را بالا ببرد. مفت‌خوار هم که مفت‌خوار است. ولی آن طبقهٔ متوسط ممکن است در واقع و نفس‌الامر به طوری که برای خودش نامحسوس باشد به نوعی استثمار شود ولی چون خودش احساس نمی‌کند، این امر مانع تشویق او به کار نمی‌شود. مثل همین مردم کشاورز و زارع. اینها نمی‌دانند یا نمی‌دانستند[2] که چرا مثلاً گندم او با قندی که می‌خرد چهاربرابر فرق داشته باشد[3]، یعنی پنج من گندم باید بدهد یک من قند بگیرد. او خیال می‌کرد طبیعی است که باید همین طور باشد و بنابراین ناراحت نمی‌شد که چرا پنج من گندم بدهد و یک من قند بگیرد. مثل همین دهاتیهایی که ما همیشه دیده‌ایم؛ در نهایت شوق و علاقه دائماً در سال کار می‌کرد، زحمت می‌کشید و محصول تولید می‌کرد و محصول تولیدشدهٔ خودش را در اختیار جامعه می‌گذاشت. آن دامدار هم به همین شکل.

به هر حال اینکه ما جامعه را به این شکل ظالمانه‌ای که اینها می‌گویند فقط به دو طبقه [تقسیم کنیم] و بعد در عین حال آن را از نظر تولید ثروت هم تکامل‌یافته‌تر تلقی کنیم یک امر باوری نیست. هر جامعه‌ای که به این شکل ظالمانه‌ای که اینها می‌گویند به وجود بیاید، دنبالش انقراض است.

---

۱. [چند ثانیه از نوار افتادگی دارد.]

۲. حالا در اثر اینکه کارخانهٔ قند و امثال آن آمده، شاید قدری بدانند.

۳. در قدیم؛ حالا که اینها در یک سطح قرار گرفته‌اند.

ـ در مورد اخلاق که شما فرمودید، موقعی اشکال به اینها وارد است که به یک اصول اساسی اخلاقی و انسانی معتقد باشند، در حالی که معتقد نیستند.

استاد: حرف شما را توجه دارم. قبول داریم که اینها به اصول اخلاقی معتقد نیستند ولی به تکامل اخلاق معتقدند، تکامل اخلاقی که متناسب با تکامل ابزار تولید باشد. ولی در اخلاق یک مسائلی هست که آنقدر فطری و وجدانی است که آنها هم نمی‌توانند انکار کنند. مثلاً اگر در دورۀ اشتراک اولیه، افراد در یک آزادی بسر می‌بردند و یکدیگر را استثمار نمی‌کردند و فرض کنیم ـ برخلاف قول اینها ـ یکدیگر را هم هرگز نمی‌کشتند و کباب هم نمی‌کردند، بعد به دلیل اینکه ابزار تولید تکامل پیدا کرده و جامعه شکاف طبقاتی برداشته، به جان همدیگر افتاده‌اند و اینقدر همدیگر را زجر می‌دهند؛ بگوییم تو باید اسمش را اخلاق کاملتر بگذاری؟! لااقل این مقدار را شما باید قبول داشته باشید که اخلاق آن است که افراد هرچه بیشتر به یکدیگر آزادی بدهند و رفاه و آسایش یکدیگر را فراهم کنند. وقتی که رنج افراد از ناحیۀ افراد دیگر مضاعف می‌شود، ما چطور می‌توانیم اسم این را تکامل اخلاق بگذاریم؟

□

انکار دولت در دورۀ اشتراک اولیه

حال از اینجا وارد یکی از دو بحث اساسی این فصل می‌شویم که مسئلۀ دولت است. یکی از اصول مارکسیسم انکار دولت است؛ معتقد است که در دورۀ اشتراک اولیه چون مالکیت وجود نداشته، دولت و حکومت وجود نداشته نظام قبایلی حکمفرما بوده، همۀ مردم به همان رأی و نظر ریش‌سفیدها و به سنتها احترام می‌گذاشتند و همانها [اختلافات را] فیصله می‌دادند، دیگر یک نیرویی آنهم یک نیروی متکی به زور و جبر به عنوان قوّۀ مجریه وجود نداشته است. ما الآن می‌گوییم که سه نیرو ـ لااقل در مشروطیت ـ وجود دارد: قوّۀ مقننه، قوّۀ اجرائیه که همان دولت است و دیگر قوّۀ قضائیه. کار قوّۀ مقننه این است که قوانین کلی وضع می‌کند و در واقع راه برای جامعه مشخص و معین می‌کند. کار قوّۀ قضائیه این است که اختلافات افراد را با معیار قوانینی که به وسیلۀ قوّۀ مقننه تعیین و به اصطلاح تشریع و تقنین شده است، حل و رفع می‌کند. و کار قوّۀ مجریه این است که این قوانین را به مرحلۀ اجرا درمی‌آورد، اعم از آنکه در مورد مسائل قضایی و اختلافات

افراد باشد یا در غیر این مورد باشد، مثل اینکه نظام اجباری در کار باشد یا مالیاتهایی که بخواهند بگیرند و امثال اینها.

اینها می‌گویند که در دورهٔ اشتراک اولیه قوّهٔ مقننه به یک معنا وجود نداشته و به یک معنا وجود داشته که قانونها عبارت بوده از یک سلسله سنتها که در اثر آراء ریش‌سفیدها و پیرمردهای مورد احترام، به آنها قائل بودند. قوّهٔ قضائیه‌ای هم وجود نداشته، همان پیرمردها کار قوّهٔ قضائیه را هم انجام می‌دادند. و قوّهٔ مجریه‌ای هم وجود نداشته که دستگاه ارعابی با یک زور و اسلحه‌ای در کار باشد برای اینکه مردم را اجبار کنند. احتیاجی هم به چنین چیزی نبوده و اصلاً بشر بالذات به دولت احتیاج ندارد. دولت زاییدهٔ مالکیت و زور است. چون می‌خواهند در جامعه ظلم باشد، چون قوانینْ ظالمانه است و چون نظامْ ظالمانه است و نظام ظالمانه به صورت خود به خود نمی‌تواند پایدار بماند، یک نیروی جبری باید این را نگهداری کند.

بیان علمی

حال اینجا بیان به اصطلاح علمی عرض کنم. فلاسفه می‌گویند کارها بر دو قسم است: کارهای طبعی و کارهای قسری. کار طبعی آن کاری است که مقتضای ذات و طبیعت یک شیء است. مثلاً اگر گلی می‌روید، رویش، برگ دادن، دانه دادن و شکوفه دادن این گل، همهٔ اینها مقتضای طبیعت آن است. همین طور درختی که رشد می‌کند. ولی اگر ما بخواهیم این را برخلاف آنچه که طبیعتش هست وادار کنیم، باید نیرویی از خارج بیاید به زور این را وادار کند. مثلاً درخت تبریزی یا درخت چنار به حکم طبیعت خودش مستقیم رشد می‌کند. شما می‌خواهید این درخت را به صورت یک خط منحنی دربیاورید. مجبورید قالبی برای آن بسازید به طوری که هم خشک نشود و هم کج رشد کند. یا مثل آنجا که یک قالبی در درختها می‌گذارند و یک چیزی را آنجا حک می‌کنند. مانند آن داستان انارها که در **نجم‌الثاقب** هست، داستان آن حاکم سنّی که دستور داده بود قالبهایی ساخته بودند که در آنها اسم خلفا را به صورت معکوس درج کرده بودند، بعد انارهای روی درخت را در حالی که کوچک بود در داخل آن قالبها می‌گذاشتند و انارها رشد می‌کردند. وقتی برمی‌داشتند می‌دیدند اسم خلفا در آنجا هست، آن وقت این می‌شد یک معجزه‌ای! خوب، معلوم است که یک انار به طور طبیعی آن شکلها را پیدا نمی‌کند و به یک قوّهٔ قاسره احتیاج دارد. یا مثال می‌زدند، می‌گفتند شما اگر بخواهید یک سنگ را به بالا پرتاب کنید

باید ضربه‌ای از خارج بر آن وارد کنید ولی اگر سنگ را رها کنید، به حکم طبیعتِ خودش به طرف زمین می‌آید.

اینها می‌گویند اگر در جامعه مالکیت نباشد ـ که مالکیت یک امر قسری است ـ جامعۀ بشری به حکم طبیعتِ خودش قانون خودش را اجرا می‌کند و نیاز به یک آقابالاسر ندارد. ولی چون این امر غیرطبیعی در جامعه پیدا شده ـ که نامش مالکیت است و یک نوع دزدی است[1] ـ [دولت برای حفظ آن ایجاد می‌شود.] در حال غیرطبیعی، همیشه تمایل طبیعت به سوی بازگشت به حالت اصلی خودش است؛ اگر رهایش کنیم به حالت اولیه برمی‌گردد مگر اینکه ما همیشه یک زوری داشته باشیم برای اینکه آن را نگه دارد، مثل اینکه اگر من بخواهم این تسبیح را در این فضا نگه دارم همیشه باید دست من اینجا باشد. اگر من دستم را رها کنم، تسبیح به حالت عادی خودش برمی‌گردد. دولت یعنی آن نیروی زور و جبری که می‌خواهد جامعه را به این حالت عدم تعادل (این حالت ظالمانه) نگه دارد. پس فلسفۀ پیدایش حکومتها و دولتها این ظلم است که اسمش مالکیت است و مرگ دولتها هم با مرگ مالکیت است. مالکیت که از بین برود دولت هم از بین می‌رود.

نظیر همین را در مذهب هم می‌گویند. می‌گویند عامل به وجود آمدن مذهب مالکیت است و با مرگ مالکیت مذهب هم خود به خود منتفی می‌شود. لهذا جزء تعلیمات مارکس است که می‌گوید با مذهب مبارزه نکنید، مذهب را در درجۀ دوم قرار بدهید، با آن عاملی که پدیدآورندۀ مذهب است مبارزه کنید که سرمایه‌داری است، اگر با عاملش که مادر و علت آن است مبارزه کردید و آن را از بین بردید خود به خود این منتفی می‌شود.

یکی از عجایب روزگار این است که دولتهایی که به سوسیالیسم و کمونیسم رسیدند بیش از دولتهایی که به این مرحله نرسیده‌اند همه چیزشان وابسته به دولت است. این حرفها در تعلیمات مارکس بود و مارکس به قول اینها یک فیلسوف بود، در خانه‌اش نشسته بود و این حرفها را می‌زد. لنین وقتی آمد اینها را پیاده کند عملاً دید اینها حرف مفت است؛ اگر دولت نباشد، اگر زور نباشد مگر می‌شود یک جامعه را نگهداری کرد؟ این بود که جزء تغییراتی که داد مسئلۀ دولت بود، بلکه خشن‌ترین دولتها را اینها به وجود آوردند، منتها اسمش را «دیکتاتوری پرولتاریا» گذاشتند و گفتند این، دیکتاتوری طبقۀ کارگر (کارگر کارخانه) و محروم است. حالا کارگر چگونه خودش علیه خودش دیکتاتور

۱. البته این بیان، تقریبی برای حرف آنهاست؛ آنها چنین بیانی ندارند.

شده است، آن را باید توجیه کرد. می‌گویند هنوز کمونیسم برقرار نشده و این یک مرحلهٔ وسط است؛ یک وعدهٔ سر خرمن می‌دهند که در آیندهٔ کمونیسم، دولت هم از میان خواهد رفت. ولی این با اصول مارکسیسم جور درنمی‌آید. مطابق اصول مارکسیسم در جامعهٔ سوسیالیستی جبراً نباید دولت وجود داشته باشد و جبراً نباید مذهب وجود داشته باشد، و عملاً هردوی اینها نقض شده: دولت که خودشان به وجود آورده‌اند، با مذهب هم دائماً دارند مبارزه می‌کنند و حال آنکه علت که از بین رفته باید بدون اینکه احتیاج به مبارزه باشد اصلاً دیگر سخنی از مذهب در میان نباشد.

پس تز اینها در مورد دولت چنین تزی است.

ـ رئیس جمهور آلبانی اعلام کرده که ما جشن می‌گیریم برای اینکه در این کشور دیگر نامی از خدا برده نمی‌شود.

استاد: در شوروی هم این حرف را می‌زنند اما عملاً چنین چیزی نیست.

مسئلهٔ دیگر این است که آیا واقعاً نیاز به دولت به علت همین غیرطبیعی شدن جامعه است؟ فقط به دلیل اینکه استثمار و مالکیت اختصاصی در جامعه وجود دارد وجود دولت برای نگهداری این امر غیرطبیعی ضروری شده؟ یا نه، اگر این هم نباشد باز جامعه نیازمند به دولت است؟

ـ فرمودید که به عقیدهٔ کمونیستها در جامعهٔ برده‌داری و فئودالی و سرمایه‌داری دولت یک امر قسری است، در حالی که مطابق عقیدهٔ اینها نباید چنین باشد، در آن زمان لازمهٔ ابزار تولید این بوده که نظام جامعه نظام برده‌داری باشد...

استاد: لازمهٔ آن است ولی خود این نظام یک حالت غیرعادلانه است. قبلاً عرض کرده‌ایم که اینها در یک حساب کلی‌تر دورهٔ اشتراکیه را تز می‌دانند و تمام این ادوار دیگر را یکجا به منزلهٔ آنتی‌تز آن می‌دانند که هر آنتی‌تزی به نوعی از خود بیگانه شدن است. می‌دانید مسئلهٔ مثلث «تز و آنتی‌تز و سنتز» را هگل طرح کرده است. ازخودبیگانگی را هم برای اولین بار هگل طرح کرده است که اصلاً آنتی‌تز شدن یعنی از خود بیرون آمدن و با

خود بیگانه شدن که اجباراً باز دومرتبه باید به حالت با خود یکی شدن برگردد. اینها گاهی این طور می‌گویند: مرحلهٔ اشتراک اولیه، بعد آنتی‌تزش برده‌داری، بعد سنتزش دورهٔ فئودالیسم؛ باز برده‌داری خودش تز، فئودالیسم سنتز، دورهٔ بورژوازی ترکیب، همین طور یک در میان تا اینجا می‌آیند. ولی خیلی اوقات در یک حساب کلی‌تر آن دورهٔ اشتراک اولیه را تز می‌دانند و تمام این ادوار دیگر را که دورهٔ مالکیت است دورهٔ آنتی‌تز و تضاد و یک نوع از خود بیگانه شدن می‌دانند که در آن دورهٔ اشتراک نهایی همه با یکدیگر یکی می‌شود. پس این منافات با این جهت ندارد؛ و بعلاوه این تقریبی که من عرض کردم بیانی است که ما روی فلسفه‌های خودمان برای آنها تقریب می‌کنیم که حرفشان بهتر فهمیده شود. آنها هیچ وقت [چنین بیانی ندارند.][1]

حال آیا واقعاً نیاز به دولت و حکومت فقط به دلیل مالکیت است؟ یا دلایل دیگری، هم وجود داشته است و هم وجود دارد که مهمترش در عصر ماست که هرچه زمان پیش می‌رود کنترل و نظارت دولتها بیشتر می‌شود و این یک امر طبیعی است که باید در جامعه یک واحدی ـ دولت به معنای اعم را می‌گوییم ـ وجود داشته باشد که واحد برنامه‌ریزی باشد و همین واحد نیاز به قوّهٔ مجریه هم دارد.

ادامهٔ بحث را ان‌شاءالله در جلسهٔ آینده طرح می‌کنیم.

۱. [چند ثانیه از نوار افتادگی دارد.]

پیدایش دولت

دورهٔ بردگی از دوره‌های چهارگانه یا پنجگانهٔ مارکسیستها را بیان می‌کردیم. در آنجا به بحث دولت رسیدیم و اینکه منشأ پیدایش دولت چیست؟ در اینجا با اینکه خیلی مفصل و ۱۰-۱۵ صفحه بحث کرده است ولی هیچ مطلب تازه‌ای یافت نمی‌شود، یعنی همه تکرار مکررات است که یک مطلب را از زبان افراد مختلف نقل کرده است. خلاصهٔ آن این است که فلسفهٔ دولت از نظر اینها همان مالکیت است؛ یعنی دولت مولود پیدایش مالکیت خصوصی است و به عبارت دیگر دولت مولود استثمار است. تا قبل از آنکه مالکیت و استثمار پیدا بشود، در جامعهٔ اشتراک اولیه حکومت و دولتی وجود نداشت. بعد که مالکیت خصوصی به وجود آمد، یک اقلیتی ـ که اقلیت بهره‌کش بودند با یک اکثریت بهره‌ده ـ آمدند و یک قدرت و تشکیلاتی برای حفظ منافع خودشان و برای جلوگیری از قیامها و طغیانهای استثمارشده‌ها به وجود آوردند و اسم آن را دولت گذاشتند و یک روپوش ظاهری هم به آن دادند که حافظ منافع عموم است و از این جور حرفها، و الّا واقعیتش غیر از این چیز دیگری نیست. همین مطلب را با تعبیرات و بیانهای مختلفی ذکر کرده‌اند. احیاناً یکی دو نظریهٔ مخالف هم در اینجا ذکر می‌کنند که دیگران راجع به دولت چه می‌گویند.

دو نظریهٔ مخالف

یک نظریه این است که دولت یک امر فطری است؛ فطری بشر است که باید دولت داشته باشد و یک دولتی در کار باشد. من نمی‌دانم چنین حرفی را تا حالا کسی گفته یا نگفته که به عنوان یک فطرت فردی در انسانها بگوییم دولت داشتن یک امر فطری برای بشر است. خیال نمی‌کنم چنین حرفی را هیچ کس تا حالا گفته باشد. اگر هم افرادی نظرشان به آن نظریهٔ معروف ارسطویی است که گفته است انسان مدنیّ‌بالطبع و اجتماعی‌بالطبع است، نگفته‌اند دولت داشتن طبیعیِ انسان است، بلکه گفته‌اند طبیعت انسان طبیعت اجتماعی است که باید زندگی اجتماعی داشته باشد ولی دیگر هیچ کسی ادعا نکرده که چگونگی این زندگی اجتماعی هم یک امر فطری است، اینکه دولتی باید داشته باشد یا نباید داشته باشد این هم یک امر طبیعی و فطری است. ولی اینها معمولاً بنایشان بر این است که همیشه جنبهٔ تبلیغی به حرف خودشان می‌دهند و از نظریات مخالف مخصوصاً یک چیزهایی را نقل می‌کنند که خیلی واضح باشد که درست نیست.

یا اینکه بعضی گفته‌اند که دولت به ارادهٔ خداوند به وجود می‌آید. می‌گوید نه، چنین چیزی نیست، پیدایش دولت یک سلسله علل مادی دارد، همینهایی که گفتیم: وقتی جامعه به دو طبقه تقسیم می‌شود آن طبقهٔ بهره‌کش احتیاج پیدا می‌کند به اینکه قدرت و تشکیلاتی به وجود بیاورد و این قدرت و تشکیلات هم روز به روز کاملتر می‌شود؛ ارتش می‌خواهد، اطلاعات می‌خواهد، زندان می‌خواهد، شهربانی می‌خواهد. پس دلیلی ندارد که ما این را به یک علت ماوراءالطبیعی توجیه کنیم. البته این هم واضح است که هیچ کس نمی‌گوید که فقط دولت به ارادهٔ خدا به وجود آمده ولی ملت به ارادهٔ خدا به وجود نیامده است. خوب، اگر کسی می‌گوید دولت به ارادهٔ خدا به وجود آمده، از باب این است که همه چیزِ عالم را می‌گوید به ارادهٔ خدا به وجود آمده نه اینکه این یکی به ارادهٔ خداست آنهای دیگر به ارادهٔ خدا نیست؛ یعنی نوع وابستگی همهٔ اشیاء به ارادهٔ خداوند به شکل متساوی است. به هرحال اینها یک حرفهای بی‌سر و تهی است که ذکر می‌کنند.

دولتهای دموکرات

اینجا مسائلی قابل طرح است و یکی از آنها را خودشان طرح کرده‌اند و آن این است که می‌گویند دولتها مطلقاً حافظ منافع یک طبقهٔ معین هستند. دموکرات‌ترین دولتهای عالم هم ـ مثلاً اگر بگویید در زمان ما انگلستان یک دولت دموکراتی است ـ باز حافظ منافع

یک طبقهٔ معین هستند، برای اینکه از نظر اینها اگر جامعه جامعهٔ طبقاتی باشد قهراً قوانین و مقررات هم قوانین و مقررات طبقاتی خواهد بود و دولت هم عدالت را در حفظ همان قوانین موجود می‌داند و فرض این است که آن قوانین موجود هم ظالمانه است، پس خود آن دولت قهراً یک دولت ظالم و ستمگر می‌شود و خلاصه دموکرات‌ترین دولتها در عصر حاضر آن دولتی است که در مقابل ملت قانون‌شکنی نمی‌کند. (البته او به این تعبیر نگفته ولی ما حرف او را این طور تعبیر می‌کنیم.) دولت دموکرات در جامعهٔ طبقاتی یعنی دولتی که خود آن دولت قانون‌شکن نیست، یعنی مثلاً انتخابات آن دولت یک انتخابات تقلبی نیست یا تصمیماتی را که نمایندگان ملت در مجلس شورای ملی می‌گیرند دولت مو به مو اجرا می‌کند و دولت واقعاً قوهٔ مجریهٔ همان قوهٔ مقننه است. ولی اگر بنیاد اجتماعی جامعه یک بنیاد طبقاتی باشد باز در نهایت امر قانونی که وضع می‌شود قانون طبقاتی است، نمایندگانی که به مجلس می‌آیند نمایندهٔ یک طبقهٔ معین هستند[1] و چون این طور است بنابراین حکومتهای دموکراسی هم در واقع حکومتهای دیکتاتوری هستند یعنی نمایندهٔ یک طبقهٔ معین هستند.

بدیهی است که این [نظریه] نمی‌تواند قابل قبول باشد. اگر ما واقعاً قبول کنیم ـ چنانکه نمونه‌اش در دنیا هست ـ که یک دولتهای دموکراتی وجود دارند که نمایندهٔ همهٔ مردم هستند و برای همهٔ مردم هم حق رأی قائل هستند، آن کارگر و محروم هم حق رأی برای خودش قائل است، بنابراین نمایندگان نمایندگانِ همهٔ مردم بلکه همان اکثریت خواهند بود چون فرض این است که اکثریت محروم هستند و بنابراین دلیل ندارد که بگوییم قوانینی که وضع می‌شود قوانینی است که به نفع یک گروه معین است.

به هر حال اینها این حرفها را می‌زنند، منتها بعد به عصر حاضر و دولت انگلستان و نظایر آن مثال نمی‌زنند. شاید اگر این مثالها را می‌زدند گیر می‌کردند. مثالی که ذکر می‌کنند این است که می‌روند سراغ دولت یونان قدیم، می‌گویند که یکی از دموکرات‌ترین دولتهای دنیا دولت یونان قدیم بوده است و یک دموکراسی در آنجا بوده است که نمونهٔ آن دموکراسی در زمان ما وجود ندارد. در آن دولت حتی شرکت در مسائل اجتماعی یک امر اجباری بوده که هرکسی که به سن بیست سالگی می‌رسد باید در انجمن شهر شرکت کند، شوراها باید چنین باشد، انتخابات هم واقعاً صد درصد طبیعی بوده است. اما وقتی که

---

۱. البته این، حرف مفتی است.

خوب نگاه می‌کنیم می‌بینیم که جامعهٔ یونان جامعه‌ای است اشرافی و اریستوکراسی، جامعه‌ای که یک اقلیت آزاد در آن وجود داشته و یک اکثریت برده. در مجموعِ چهارصد و پنجاه و پنج هزار نفر، نود هزار نفر آزاد بودند و سیصد و شصت و پنج هزار نفر دیگر برده بودند و تازه در این نود هزار نفر هم چون چهل و پنج هزار نفرشان غلامهای آزادشده بودند اینها هم حق رأی نداشتند، چهل و پنج هزار نفر دیگر حق رأی داشتند. این دموکراسی به صورت کامل در میان این چهل و پنج هزار نفر اجرا می‌شد، باقی دیگر را کأنه در زمرهٔ حیوانات حساب می‌کردند. پس باز ما می‌بینیم که این در واقع یک حکومت طبقاتی است. بعد می‌گوید تمام دموکراسیهای عالم دموکراسی است میان یک طبقهٔ معین (طبقهٔ حاکمه)، طبقهٔ حاکمه میان خودشان دموکراسی دارند. مثل این است که همهٔ دزدهای عالم که گروهی را تشکیل می‌دهند و سر گردنه را می‌گیرند، میان خودشان خیلی به صورت عادلانه و تساوی رفتار می‌کنند ولی همینها که برای خودشان عادل و متساوی‌الحقوق هستند مال مردم دیگر را می‌چاپند. می‌گویند پس دموکراسی در عالم وجود نداشته و وجود نخواهد داشت.

دیکتاتوری پرولتاریا

آنوقت مسئله‌ای که اینها در اینجا دچارش هستند این است: لنین بعد از آنکه انقلاب شوروی را به وجود آورد یک تزی را پیش کشید به نام دیکتاتوری پرولتاریا[۱]، دیکتاتوری طبقهٔ کارگر و زحمتکش، یعنی در واقع یک دولت دیکتاتوری اینچنینی، و این مورد اعتراض یک عده از کمونیستهایی واقع شد که باور کرده بودند که واقعاً با آمدن جامعهٔ سوسیالیستی، دولت و دیکتاتوری بکلی از بین می‌رود. از جمله مردی به نام کائوتسکی ـ که معروف است ـ سخت به لنین حمله کرد که تو بار دیگر دیکتاتوری را برقرار کردی در صورتی که باید دموکراسی باشد و همهٔ مردم باید متساوی‌الحقوق باشند. لنین کتابی در رد او نوشته به نام **انقلاب پرولتاریا و کائوتسکی مرتد** و در آن کتاب آقای لنین دو حرف ادعا می‌کند: یکی اینکه می‌گوید اولاً در دنیا هیچ وقت دموکراسی وجود نداشته، همیشه دموکراسی دموکراسیِ یک طبقه بوده است، طبقهٔ پرولتاریا باید در میان خودشان

۱. حتی از کلمات خود مارکس هم این را نقل می‌کنند. لنین آن را به موقع اجرا گذاشت و حتی میان کمونیستها اختلاف‌نظری به وجود آمد و شاید از اختراعات لنین باشد.

دموکرات باشند نه برای غیر خودشان، برای غیر خودشان باید فشار بیاورند، دولت همیشه عامل فشار یک طبقه بر طبقات دیگر بوده؛ تا حالا آنها به این طبقه فشار می‌آوردند، حالا وقت این است که این طبقه به آنها فشار بیاورد و تو نمی‌توانی تاریخ را تفسیر طبقاتی بکنی، در حالی که تاریخ جز تفسیر طبقاتی تفسیر دیگری ندارد. تا آن وقتی که آن طبقه‌ها روی کار بودند آنها فشار می‌آوردند، حالا که این طبقه روی کار آمده این طبقه باید فشار بیاورد، فشار این هم یک فشار مشروع است. ثانیاً این یک دورهٔ به اصطلاح محلّل و یک دورهٔ موقت است، برای اینکه ما هنوز دورهٔ سوسیالیسم را می‌گذرانیم و به دورهٔ کمونیسم نرسیده‌ایم. به دورهٔ کمونیسم که برسیم، دولت بکلی ملغیٰ می‌شود و دیگر دیکتاتوری پرولتاریا وجود ندارد. در واقع هنوز جامعه منقسم به دو طبقه است: طبقهٔ پرولتاریا و غیر پرولتاریا. طبقهٔ پرولتر حالا باید فشار بیاورد، هر وقت که آن طبقه بکلی محو و نابود شد آنوقت دیگر این دیکتاتوری هم نابود می‌شود و دولت هم بکلی از میان می‌رود. این خلاصهٔ حرفشان در اینجاست.

ایرادها

حال دو سه تا حرف باقی می‌ماند و آن این است: یک وقت شما می‌گویید که در دولت سوسیالیستی مثل دولت سوسیالیستی شوروی، حزب کمونیست به عنوان یک حزب حق فشار و تحمیل بر طبقات دیگر دارد. ممکن است از شما بپرسند چرا؟ این چه امتیازی است که حزب کمونیست برای خودش چنین حقی قائل شده است؟ و یک وقت می‌گویید نه، این طبقه بر آن طبقه حق فشار دارد. از شما می‌پرسیم که آیا جامعهٔ سوسیالیستی شوروی هنوز جامعهٔ طبقاتی است؟ شاید خود مارکس هم که [دیکتاتوری پرولتاریا را] گفته است، تا این مقدار نظرش بوده که در حالی که طبقهٔ پرولتر می‌خواهد حکومت را در دست بگیرد که هنوز جامعه منقسم به دو طبقه است (طبقه‌ای که از محصول کار این طبقه زندگی کرده‌اند و هنوز هم زندگی می‌کنند و طبقه‌ای که آن طبقهٔ کارگر است) طبقهٔ کارگر حق دارد که با اعمال خشونت و زور بر آن طبقه حکومت کند تا وقتی که آنها را مجبور کند بر اینکه از این رژیم خودش پیروی و تبعیت کند یعنی دیگر دست از آن وضع مفت‌خواری خودش بردارد، که این می‌شود یک مرحلهٔ متوسط، همین مقدار و نه بیش از این.

و اما اگر ما قائل بشویم که بعد از شصت سال که لااقل دو نسل تا حالا عوض شده و

از بین رفته است هنوز هم هرکس در شوروی غیرکمونیست است وابسته به آن طبقات است و از هر حقی محروم است و این طبقه حق اعمال خشونت و اعمال زور و فشار بر آن طبقه را دارد، دلیلی برایش نیست، چرا؟ این یک امتیاز بی‌وجهی است که این طبقه برای خودش قائل است. این یک مطلب.

مطلب دیگر این است: یک مطلب در یک حدودی می‌تواند کلی‌اش قابل قبول باشد ـ مقصودم در خصوص مورد کمونیستی نیست ـ و آن این است که یک ایدئولوژی که فعالیت می‌کند برای اینکه روی کار بیاید، به حکم آنکه به خود ایمان دارد و خودش را مایهٔ سعادت بشر می‌داند آیا می‌تواند به خودش حق بدهد و بگوید من دیگران را به حکم اجبار، ولو با تحت فشار قرار دادن، به مزایای این ایدئولوژی می‌رسانم؟ آیا چنین حقی هست یا نه؟ ما این حق را به طور کلی نفی نمی‌کنیم. برای انبیا که در واقع حق خدا را اعمال می‌کنند، به طریق اولیٰ چنین حقی قائل هستیم. حتی برای مصلحین جامعه هم در مسائلی که سلیقه‌ای نیست و یک مسائل مسلّم است، باز این حق را قائل هستیم و لهذا بهداشت اجباری را تجویز می‌کنیم؛ یعنی ممکن است مردمی از باب اینکه سطح فکرشان خیلی پایین و منحط است در مقابل بهداشت مقاومت کنند، کما اینکه در دنیا خیلی سابقه دارد. در ابتدا که آبله‌کوبی در انگلستان کشف شد ـ و گویا واکسنش را از گاو گرفته بودند ـ مردم علیه آن انقلاب کردند که ما نمی‌کوبیم. خوب، مردم نمی‌فهمیدند، ولی بالاخره به هر شکل بود بر آنها تحمیل شد.

مسئلهٔ بردگی در اسلام

از این بالاتر مسئلهٔ بردگی در اسلام است. مسئلهٔ بردگی در اسلام شبیه است به دیکتاتوری پرولتاریا در کمونیسم منهای مزایایی که در آن بردگی هست و در این دیکتاتوری وجود ندارد و نواقصی که در اینجا وجود دارد و در آنجا وجود ندارد. بردگی اگر از مقولهٔ اقتصادی باشد غیرقابل توجیه است؛ یعنی ملاک بردگی مسئلهٔ بهره‌کشی مادی باشد که کسی به این دلیل بردهٔ کسی باشد که این بتواند از او بهره‌کشی کند، فلسفه‌اش فقط این باشد. ولی اگر بردگی از مقولات آموزشی و پرورشی باشد یعنی یک جریان عملی اجباری برای یک آموزش و پرورش اجباری، آنهم فقط دربارهٔ اسیران جنگی نه دربارهٔ همهٔ مردم، [قابل توجیه است.] اسیران جنگی که در شرایطی در حال جنگ هستند که خون مسلمان را مباح می‌دانند و مسلمان هم خون آنها را مباح می‌داند و بعد از آنکه

جنگ، سنگینی خودش را پایین نهاده است آنها را می‌گیرند (حَتّیٰ تَضَعَ الْحَرْبُ اَوْزارَها)[۱] بعد که آنها را گرفتند این حق را دارند که خانواده‌های مسلمان بدون آنکه اجحافی به آنها بکنند، به آنان همان غذایی را بدهند که خودشان می‌خورند و از همان لباس بپوشانند که خودشان می‌پوشند و کاری که حرج باشد بر آنها تحمیل نکنند، حتی آنها را در لفظ و اسم تحقیر نکنند، نام غلام و برده و بنده و عبد و غیر آن بر آنها نگذارند بلکه تعبیر فتیٰ و فتاة بکنند ـ همین طوری که حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود ـ و یک مدت از نزدیک در خانوادهٔ مسلمان باشد و بعد او را آزاد کنند؛ یعنی از این دالان تعلیم و تربیتی عبورش بدهند، به صورت یک کافرِ برده وارد بشود و به صورت یک آزادِ مسلمانِ پرورش‌یافته از این دالان خارج بشود. این یک نوع اِعمال دیکتاتوری است ولی به یک منظور مصلحتی فرهنگی، که عملاً هم اسلام از این [قانون] برای همین منظور فرهنگی استفادهٔ فوق‌العاده‌ای برد. این، امر جایزی است. چطور دیکتاتوری طبقهٔ پرولتاریا جایز است در صورتی که در آن هیچ منظور فرهنگی هم نیست، فقط می‌گوید باید فشار بر آن آورد چون قبلاً آن فشار می‌آورده، و [اسلام] نمی‌گوید باید فشار آورد، می‌گوید فشار نیاورید، او را در تحت یک آموزش اجباری یعنی در یک محیطی قرار بدهید که اجباراً آموزش و پرورش پیدا کند بدون آنکه فشاری روی او وارد کنید.

آنوقت ایرادی که بر این (دیکتاتوری پرولتاریا) وارد است بر آن (بردگی) وارد نیست چون بر این، ایراد وارد است که آیا جامعهٔ شما هنوز جامعهٔ طبقاتی است؟ فرض این است که جامعه دیگر جامعهٔ طبقاتی نیست، همین قدر که جامعه سوسیالیستی است دیگر طبقاتی نیست. وقتی که جامعه طبقاتی نیست و مخصوصاً شصت سال و دو سه نسل از آن گذشته است، دیگر موضوعی که بهانه برای فشار آوردن می‌شود منتفی است. اگر بگویید که حزب کمونیست چنین حقی دارد، [می‌گوییم] شما یک طبقهٔ جدید به نام حزب کمونیست به وجود آورده‌اید، یک نوع اعمال فاشیستی هم به نام طبقهٔ پرولتاریا انجام می‌دهید؛ یک طبقهٔ دیگری به نام کمونیسم به وجود آورده‌اید و این طبقه است که [دیکتاتوری می‌کند.] یعنی جا عوض شده است. قبلاً یک طبقه محروم و بهره‌ده بودند و طبقهٔ دیگر متنعم و بهره‌کش، حالا جا را عوض کرده‌اند: آن طبقهٔ بهره‌ده قدیم شده بهره‌کش و طبقهٔ بهره‌کش قدیم شده بهره‌ده؛ فرق نکرده، فقط جا عوض کرده‌اند.

---

۱. محمّد / ۴

ـ اینجا اشکالی که ممکن است پیش بیاید این است که می‌گویند در شرایط کنونی و با توجه به اینکه کشورهای دیگر هنوز تحت این نظام در نیامده‌اند، دولت برای حفظ این ملت در مقابل فشارهای خارجی لازم است و وجودش در مقابل تحریکاتی که از خارج می‌شود ضروری به نظر می‌رسد، چون ما می‌بینیم که الآن مبارزه با کمونیسم در کشورهای سرمایه‌داری و به وسیلهٔ علمای آنها انجام می‌شود...

استاد: اولاً اینها این طور نمی‌گویند. اینها می‌گویند هر وقت در عالم دولت وجود داشته حافظ منافع یک طبقهٔ معین بوده است. اصلاً فلسفهٔ به وجود آمدن دولت از ابتدایی که به وجود آمده است ـ که به عقیدهٔ اینها از وقتی بوده که مالکیت به وجود آمده ـ فقط حفظ منافع یک طبقهٔ معین بوده است. دموکرات‌ترین دولتهای عالم هم همیشه باز حافظ منافع برخی طبقات بوده‌اند. می‌گوید هیچ فرقی هم میان حکومتهای جمهوری، سلطنتی، مشروطه و مستبد نیست؛ ماهیت اینها همیشه یکی بوده و یکی خواهد بود. بعد که این حرف را می‌زنند نمی‌گویند دولتی که طبقهٔ پرولتر تشکیل می‌دهد این ماهیت را ندارد، می‌گویند این دولت هم همین ماهیت را دارد. کاملاً تصریح می‌کند، می‌گوید این دولت هم عیناً همین جور بر طبقات دیگر فشار می‌آورد. و هیچ بر این تکیه نمی‌کند که از نظر حفظ سیاست خارجی، یک قدرتی لازم است برای اینکه این منافع را در مقابل دیگری حفظ کند. بلکه می‌گوید اساساً این دیکتاتوری، دیکتاتوری و فشار است و این دیکتاتوری و فشار، مشروع هم هست؛ تا حالا آن فشار می‌آورد حالا این حق دارد فشار بیاورد. اصلاً می‌گوید فشار. حال من عبارتهای خود لنین و غیر او را در اینجا بخوانم. نویسنده می‌گوید:

کائوتسکی (در کتاب **دیکتاتوری پرولتاریا** که علیه لنین نوشته) انتقاد شدیدی از حکومت دیکتاتوری پرولتاریا نموده و در صفحات مختلف کتاب خود می‌گوید اصولاً دیکتاتوری ضروری نیست و باعث تخریب دموکراسی می‌باشد. کلمهٔ دیکتاتوری از لحاظ لغوی اصولاً یعنی نابود

کردن دموکراسی. لنین در جواب این طور می‌گوید: ...[1] تفکر مادی آشناست وقتی که به مسئلهٔ دیکتاتوری یا دموکراسی می‌رسد فراموش نمی‌کند که بپرسد برای کدام طبقه؟ دیکتاتوری به نفع کی؟ همه می‌دانند و مثلاً کائوتسکی مورخ نیز می‌داند که طغیانهای تاریخی حتی در میان بردگان عهد قدیم جنبهٔ دیکتاتوری برده‌دارانِ آن دوره را واضح می‌سازد. ولی آیا این دیکتاتوری باعث از بین رفتن دموکراسی برده‌داران گردید[2]؟ پس در حقیقت کائوتسکی مارکسیست یک مشت الفاظ بی‌معنا تحویل داده است، زیرا مبارزهٔ طبقات را فراموش می‌کند و اگر به طریق مادی فکر کنیم می‌دانیم که دولت یکی از تشکیلات مخصوصِ زور بوده، تشکیلات خشنی است که برای خرد کردن بعضی طبقات می‌باشد. چه طبقه‌ای را پرولتاریا باید خرد کند؟ طبیعتاً طبقهٔ استثمارکننده یعنی بورژوازی را. یعنی خاصیت دولت حفظ منافع یک طبقه در مقابل طبقهٔ دیگر می‌باشد[3]. استثمارکنندگان، دولت را (مقصود دولت دموکراسی است که فرمی از دولت می‌باشد)[4] به وسیله‌ای برای تسلط طبقهٔ خود بر طبقهٔ استثمارشونده مبدل می‌سازند و بدین جهت تا زمانی که استثمارکننده وجود داشته و بر اکثریت استثمارشونده حکومت می‌کند دولتِ دموکراسی نیست، فقط دموکراسی برای استثمارکننده است. دولت استثمارشوندگان (که همین دولت پرولتاریا باشد)[5] باید اصولاً با چنین دولتی فرق داشته باشد، یعنی باید دستگاه دموکراسی استثمارشوندگان بوده (در میان خودشان باید دموکراسی باشد)[6] و برای فشار به استثمارکنندگان به وجود آید. فشار به یک طبقه یعنی عدم تساوی نسبت به طبقهٔ مزبور، یعنی دوری از دموکراسی، یعنی دیکتاتوری.

---

۱. [چند ثانیه از نوار افتادگی دارد.]

۲. می‌گوید که خود برده‌داران هم میان خودشان دموکراسی دارند ولی اینها علیه برده‌ها دیکتاتوری داشتند.

۳. در همه جا حتی در دولت سوسیالیستی.

۴ و ۵ و ۶. [عبارات داخل پرانتز از استاد است.]

عین عدم تساوی نسبتی که قبلاً وجود داشته حالا هم باید وجود داشته باشد. قهراً آن سؤال مطرح می‌شود که آیا برای یک دولت سوسیالیستی مثل دولت شوروی بعد از شصت سال هنوز جامعه جامعهٔ طبقاتی است؟ باز هم جامعهٔ استثمارشونده و استثمارکننده وجود دارد؟ هنوز هم طبقه‌ای که حکومت را در دست دارد استثمارشونده است؟! باز فشاری که می‌آورد، به استثمارکننده وارد می‌آورد؟ دیگر استثمارکننده‌ای وجود ندارد. تو که شصت سال است تمام قدرتها را به دست گرفته‌ای و همهٔ اسباب و ابزار تولیدها را هم اشتراکی کرده‌ای، مالکیت ابزار تولید را از دست آن طبقه گرفته‌ای، دیگر طبقهٔ استثمارکننده‌ای وجود ندارد. وقتی که وجود ندارد، پس کی می‌خواهد بر کی فشار بیاورد؟ عجالتاً دیگر استثمارشونده و استثمارکننده‌ای نیست ولی در عین حال دیکتاتوری هست، پس معنایش چیست؟ حالا دیگر استثمارشونده و استثمارکننده نیست، فقط یک حزب ده پانزده میلیونی وجود دارد و یک جامعهٔ غیرحزبی صد و نود میلیونی. این حزب به نام طبقهٔ پرولتر و به نام آن صد و نود میلیون دیگر ـ که آنها دیگر هیچ استثمارکننده و بورژوا نیستند ـ دارد بر آنها فشار می‌آورد، یعنی یک طبقهٔ جدید به نام حزب [به وجود آمده در حالی] که اصلاً دیگر پای استثمارشونده واستثمارکننده در میان نیست.

ـ مگر سایر مردم در حزب نیستند؟

استاد: نه، نیستند. اتفاقاً از مسائلی که مکرر هم گفته‌ایم همین است که اینها چرا اجازه نمی‌دهند که این صد و نود میلیون دیگر در این بهشت وارد بشوند؟ برای همین است که اگر همه بخواهند وارد بشوند، دیگر یک تساوی عمومی برقرار می‌شود. واقع مطلب این است که این یک امتیاز اقتصادی و غیر اقتصادی برای یک حزب در مقابل یک اکثریت شده است، یعنی یک حکومت اقلیت بر اکثریت. الآن در شوروی یک طبقهٔ جدید به نام حزب کمونیست روی کار آمده است، به این اسم که ما نمایندهٔ طبقهٔ پرولتر هستیم، طبقهٔ پرولتری که شاید صد میلیون یا بیشتر از طبقهٔ کارگر در آنجا باشد که داخل حزب کمونیست نیستند و از همهٔ مزایا هم محرومند.

دولت در کمونیسم نهایی

مسئلهٔ دیگر ـ که آن را در این کتاب مطرح نکرده است ـ این است که می‌گوید فعلاً در

فاصلهٔ دورهٔ سرمایه‌داری و کمونیسم نهایی یک دورهٔ سوسیالیستی هست که در این دوره این طبقهٔ پرولتر دولتی تشکیل می‌دهد و یک حکومت اینچنینی دارد. بعد می‌گوید نیاز به دولت بکلی از میان می‌رود و دیگر دولتی در کار نیست. همهٔ حرفهای اینها بـر هـمین اساس است که با مالکیت خصوصی دولت به وجود آمده، با رفتن آن هم دولت از میان می‌رود. مارکس گفت سه چیز عامل از خود بیگانگی بشر شده است که هر سه چیز را هم خود بشر خلق کرده است: یکی سرمایه است و دیگری مذهب است و سومی دولت، و وقتی که بشر به مرحله‌ای برسد که خودش را بازیابد و ـ به قول خود او ـ به خویشتن خود برگردد، این سه عامل از خود بیگانگی را بکلی از میان خواهد برد. منتها بـه ایـنجا کـه می‌رسند آمده‌اند دورهٔ کمونیسم را به دو دوره تقسیم کرده‌اند؛ دین را گفته‌اند در دورهٔ اول از بین رفت، سرمایه‌داری را هم گفته‌انـد در هـمان دورهٔ اول از بـین رفت ولی دولت را گذاشته‌اند که در آن دورهٔ نهایی ـ که هنوز به وجود نیامده ـ از بین برود.

اینها تزشان را ذکر نمی‌کنند. بسیار خوب، حالا می‌گوییم دولت از میان بـرود، آیـا تقسیم کار هم از میان خواهد رفت یا نه؟ تقسیم کار که نمی‌شود از میان برود. قبلاً چنین مغلطه کرد، گفت دیگران که نخواسته‌اند فلسفهٔ وجود دولت را درست توجیه کنند و بگویند دولت مولود مالکیت است و طبقهٔ مالک دولت را برای حفظ منافع خـودشان بـه وجـود آورده‌اند گفته‌اند دولت فطریِ بشر است، دولت از جانب خداست و... و حال آنکه هرکسی که سخن از دولت می‌گوید، از طریق تقسیم کار این مطلب را می‌گوید، یعنی در زندگی بشر ـ که زندگی اجتماعی است ـ کارها باید میان افراد بشر تقسیم شود. کارها انواع و اقسام دارد. کار اقتصادی داریم، آنهم انواع کارهای اقتصادی: اقتصاد کشاورزی، اقتصاد صنعتی، اقتصاد تجاری. کارهای فرهنگی داریم، آنهم انواع کارهای فرهنگی. کارهای حـقوقی و دادگستری داریم، آنهم با شعب مختلف خودش. کار آموزشی به معنی تـعلیم و تـربیتی داریم، بسته به اینکه آن را جزء فرهنگ بگیریم یا امر مستقلی در نظر مـی‌گیریم. یک سلسله کارها هم داریم که کارهای سیاسی است، چه مدیریت جامعه از نظر داخلی و چه ادارهٔ جامعه از نظر روابطش با جامعه‌های بیرون و به اصطلاح سیاست خارجی یک کشور (سیاست داخلی و سیاست خارجی). اگر بگویید ما دربارهٔ وقتی بحث می‌کنیم که دیگـر دولتها وجود ندارند و همه یک دولت شده‌اند، باز بالاخره سیاست داخلی‌اش که هست. آیا اینجا دیگر اساساً نیازی به مدیریت نیست و جامعه نیازی به یک کانون مرکزی برای اداره ندارد؟ یعنی جامعه اساساً نیازی به یک قوّهٔ مجریه و افرادی که [تصمیمات] را به مرحلهٔ

عمل بگذارند ندارد؟ قهراً دارد. یک وقت ما می‌گوییم دولت یعنی آن هیولای وحشتناکی که بالا سر مردم ایستاده و با شلاق حکومت می‌کند. معنای دولت که این نیست. دولت یعنی یک گروهی که اجراکنندهٔ تصمیماتی هستند که آن تصمیمات به ادارهٔ عموم برمی‌گردد. حال بگویید در آنجا آن تصمیمات را نمایندگان مجلس شورای ملی نگیرند، تصمیمات را حزب می‌گیرد؛ خوب حزب بگیرد. بالاخره یک گروهی تصمیم می‌گیرند، گروهی هم اجرا می‌کنند. این اسمش دولت است، هرچند شما اسمش را دولت نگذارید.

سخن خوارج

خوارج در ابتدا حرفشان همین بود، می‌گفتند ما قرآن داریم، دیگر حاکم نمی‌خواهیم. «لا حُکْمَ اِلّا لِلّٰهِ» را به معنی «لا حاکِمَ اِلّا الله» گرفته بودند. بعد از اینکه از حضرت امیر هم اعراض کردند می‌گفتند که [حکومتِ] هر دوی اینها غلط است: هم علی، هم معاویه. چرا غلط است؟ چون اصلاً ما حاکم نمی‌خواهیم، از همان اول حاکم داشتن غلط بوده است. منتها بعد دیگر خودشان هم فهمیدند که این طور نمی‌شود باشد. بعد خود آنها هم نظریاتی در باب خلافت پیدا کردند و حرف دیگری گفتند. امیرالمؤمنین در پاسخ آنها که گفتند: لا حُکْمَ اِلّا لِلّٰهِ، فرمود: **کَلِمَةُ حَقٍّ یُرادُ بِهَا الْباطِلُ**. قرآن می‌گوید **لا حُکْمَ اِلّا لِلّٰهِ**[۱] قانون جز از ناحیهٔ خدا نمی‌تواند باشد، ولی اینها می‌گویند: «لا اِمْرَةَ الّا لله» امارت جز از برای خدا برای کس دیگری نیست وَ **اِنَّهُ لابُدَّ لِلنّاسِ مِنْ اَمیرٍ بَرٍّ اَوْ فاجِرٍ**[۲] که چنین و چنان بکند. بدون اینکه یک امارت و فرماندهی در کار باشد، این امر ممکن نمی‌شود. این مثل این است که بگوییم ارتشی وجود داشته باشد و این ارتش فرماندهی نداشته باشد!

خلاصه این را در اینجا بیان نمی‌کنند که حالا که می‌گوییم در دورهٔ کمونیسم دولت وجود ندارد، ادارهٔ جامعه به چه شکلی است؟ یک مدیریتی به یک شکلی هست. خوب، مدیریت به هر شکل باشد یک شکلی از دولت است. دولت که یک شکل واحد ندارد. خودتان می‌گویید ما دولت سلطنتی استبدادی داریم، دولت سلطنتی مشروطه داریم، دولت جمهوری داریم، دولتهای فدرال داریم و... خوب، آن هم بالاخره یک شکل از اشکال دولت خواهد بود، فقط اسمش در کار نیست. پس نگویید دولت از بین می‌رود،

---

۱. [عین آیه چنین است: اِنِ الْحُکْمُ اِلّا لِلّٰهِ (انعام / ۵۷)]
۲. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۴۰

بگویید دولتی وجود دارد که آن دولت نمایندهٔ همهٔ مردم است نه نمایندهٔ یک طبقهٔ معین. ولی اینها می‌گویند اصلاً دولت بکلی منتفی می‌شود. این یک مسئله.

مسئلهٔ دیگری که در این کتاب مطرح نشده است[1] مسئلهٔ خانواده است. آن کتاب معروف انگلس ـ که من هم اخیراً در این سفر خارج[2] به دست آوردم و این کتاب هم از آن خیلی نقل می‌کند ـ کتابی است به نام **منشأ خانواده، مالکیت و دولت**. اینها همین طوری که دولت را ناشی از اصل مالکیت می‌دانند، خانواده را هم ناشی از اصل مالکیت می‌دانند و معتقدند در دورهٔ اشتراک اولیه اشتراک، هم در مال بوده و هم در زن و فرزند، نه زن جنبهٔ اختصاصی داشته و نه فرزند، همه به صورت اشتراکی بوده و در نهایت امر باز موضوع باید برگردد به اشتراک نهایی که خانواده نباید وجود داشته باشد. خود مارکس و انگلس تزشان همین بود. لنین هم در ابتدا تزش همین بود، منتها اینها بعد که دولت تشکیل دادند و خودشان مجری این افکار شدند، در عمل دچار اشکال شدند و در ۱۹۳۶ این نظریه را الغاء کردند ولی گفتند به صورت موقت. مثل همان الغاء دولت است؛ همین طوری که هنوز زمان نرسیده به وقتی که دولت بکلی الغاء بشود و در آن کمونیسم نهایی باید دولت الغاء بشود، همچنین هنوز زمان نرسیده به اینکه اختصاص در جنسیت و مسئلهٔ رابطهٔ پدر و فرزندی از بین برود، در آینده باید باشد. در اینجا هیچ اسمی از آن نبرده است. حال ما برای جلسهٔ آینده براساس کتاب **منشأ خانواده، مالکیت و دولت** مقداری دربارهٔ آن بحث می‌کنیم تا ببینیم که خود انگلس در آنجا چه گفته است.

بعد از این مسئله وارد مسئلهٔ دین و مذهب می‌شوند که با پیدایش مالکیت همچنان که دولت برای حفظ منافع طبقهٔ استثمارکننده پیدا شد، بعد ـ به تعبیر اینها ـ نیاز به یک ابزار و یک عامل تخدیرکننده‌ای پیدا شد که تخدیرکنندهٔ روح طبقهٔ استثمارشده باشد، این بود که مذهب را همین طبقه اختراع کردند. از مسئلهٔ خانواده که فارغ شدیم، مسئلهٔ مذهب را به طور خلاصه می‌گوییم.

---

۱. لابد چون این کتاب در ایران منتشر می‌شده، مصلحت ندیده‌اند این قسمت منتشر شود.

۲. [اشاره به سفری است که استاد همراه مرحوم علامه طباطبایی برای معالجهٔ ایشان به انگلستان در سال ۱۳۵۶ داشتند.]

پیدایش مذهب

بعد از بحث دربارهٔ دولت یعنی تحلیل به اصطلاح اجتماعی و فلسفی دربارهٔ پیدایش دولت که دولت چرا به وجود آمد و چه کسی آن را به وجود آورد، که گفتیم [از نظر اینها] دولت مولود مالکیت اختصاصی است و بعد از آن است که جامعه به دو طبقه تقسیم می‌شود: [طبقهٔ بهره‌کش و طبقهٔ بهره‌ده، و] طبقهٔ بهره‌کش برای اینکه منافع خودش را بهتر حفظ کند یک قدرتی را به نام دولت به وجود آورد؛ بحث دیگرشان دربارهٔ مذهب است که مذهب چگونه به وجود آمد.

نظریات دربارهٔ علت پیدایش مذهب

۱. تثبیت امتیازات طبقاتی

در اینجا هم گاهی صریحاً به همین صورت مطلب را بیان می‌کنند که مذهب هم مولود زندگی طبقاتی جامعه است و در واقع ناشی از مالکیت خصوصی است و مذهب را هم همان طبقه‌ای اختراع کرده که دولت را اختراع کرده است. دولت را اختراع کرده است برای اینکه با زور جلو طغیان طبقهٔ بهره‌ده را بگیرد و مذهب را اختراع کرده است برای اینکه حرکتهای آنها را از درون خنثی کند و خود آنها را با مفاهیم خودش از درون قانع کند، که آن مفاهیم هم از جنبه‌های مختلف تأثیری در این وضع داشته است، یکی از جنبهٔ وعده‌های دنیای دیگر، وعده‌های اخروی که قهراً افراد بگویند که حالا اگر در اینجا

محرومیتی نصیب ما هست در دنیای دیگر جبران خواهد شد. دوم: مذهب مسئلهٔ قضا و قدر را در میان می‌آورد و اینکه هرچه که در عالم وجود پیدا می‌کند شدنی است و قبلاً مقدّر شده است و چیزی که مقدّر شده است تغییرپذیر نیست، پس امکان تغییر در کار نیست، پس قهراً آن طبقهٔ محروم را مأیوس می‌کند از اینکه بتواند کاری انجام بدهد. می‌گوید که اگر مقدّر باشد که چنین کاری بشود خود به خود خواهد شد و اگر مقدّر نباشد نخواهد شد.

جنبهٔ سوم اینکه مذهب معتقد به عدل الهی است و می‌گوید چون هرچه که در عالم صورت می‌گیرد به امر و ارادهٔ خدا صورت می‌گیرد و خداوند متعال عادل است پس اساساً وضع موجود وضع عادلانه است؛ عدالت همین است که هست، دیگر ظلمی وجود ندارد. آنچه که هست همین است [و تغییرپذیر نیست،] نه فقط از جنبهٔ اینکه باید باشد و چاره‌ای نداریم که این ظلم را عوض کنیم بلکه اساساً این ظلم نیست عین عدل است.

پس فکر عالم آخرت (جنبهٔ اول) تأثیرش به این شکل است که اگرچه آنچه که هست برخی عدل است و برخی ظلم و احیاناً می‌شود تغییر بدهیم ولی حالا چیزی که عوض دارد گله ندارد، وقتی که این قابل جبران در جای دیگر است چه ضرورتی دارد که ما اینجا خودمان را به زحمت بیندازیم. فکر قضا و قدر به بشر می‌گوید که اساساً اینها تغییرپذیر نیست، پس تلاش بیهوده نکن. فکر عدل الهی یک درجه بالاتر می‌رود و می‌گوید اصلاً آنچه که هست عین عدل است.

پس این سه نوع فکر مختلف است که مذهب می‌دهد. اینها قهراً ضد یکدیگر هم هست ولی خوب، اینها را همین طور مخلوط با همدیگر ذکر می‌کنند.

ـ می‌شود بفرمایید اینها چگونه ضد یکدیگر هستند؟

استاد: برای اینکه آن اولی را که ما می‌گوییم این محرومیتها جبران می‌شود، پس معنایش این است که یک عدم تعادلی اینجا وجود دارد، آنجاست که تعادل برقرار می‌شود. پس ما قبول کردیم که اینجا عدل نیست ولی آنچه که عدل نیست اگر آنجا جبران نمی‌شد [ظلم بود] ولی چون در آنجا جبران می‌شود عدل برقرار می‌شود، یعنی دنیای دیگر ملاک عدل دنیاست، اینها دوتا کفهٔ ترازو هستند که اگر او نبود این ظلم بود. و اما این آخری می‌گوید اساساً عین عدل است. خوب، اگر عین عدل است دیگر جبران نمی‌خواهد، ظلمی

صورت نگرفته که جبران بخواهد. این تضاد و تناقض هم میان این حرفها هست.

ـ این را ممکن است توجیه کنند بگویند عین عدل است با توجه به آخرت.

استاد: نه، می‌گویند اصلاً این ظلم نیست، آنچه تو داری عین عدل است، آنچه هم او دارد عین عدل است. حرف خود آنها این است و به آن تصریح می‌کنند.

امر دیگر این است (البته اینها این جور از همدیگر نشکافته‌اند، ما داریم در واقع به نفع اینها می‌شکافیم، حتی می‌خواهیم مطلب را از طرف آنها بیشتر چرب کنیم) می‌گویند مسئلهٔ مذهب به طور کلی یک نوع سرگرمی برای انسان به وجود می‌آورد و سرگرمیها به طور کلی تخدیر است. انسانها به حسب طبع اوّلی خودشان آنجا که محرومیتهایی را متحمل می‌شوند در آنها غیظ و خشم و حس انتقامجویی پیدا می‌شود. حالت انسانها در آن وقت حالت دیگ آبی است که زیرش آتش می‌کنند و آب بخار می‌شود و می‌خواهد حالت انفجار پیدا کند. معلوم است که این دیگ اگر هیچ روزنه‌ای نداشته باشد کم‌کم منجر به انفجار می‌شود.ولی شما اگر بخواهید جلو انفجارش را بگیرید یک روزنهٔ اطمینانی برایش درست می‌کنید که لااقل مقداری از بخارها خارج شود. برای بشر هر نوع سرگرمی پیدا شود آن حس انتقامجویی‌اش مقداری فروکش می‌کند، یعنی باز رضایت برایش به وجود می‌آورد. حس انتقامجویی باید توأم با نارضایی باشد که انسان از وضعی که دارد ناراضی است تاب نمی‌آورد و دلگرمی به آن ندارد، این است که منفجر می‌شود. ولی اگر به شکلی اسباب سرگرمی او را به وجود آوردید آنوقت قهراً این امر حکم یک روزنهٔ اطمینان را پیدا می‌کند و آن حس انتقامجویی [کاهش می‌یابد.] معانی و مفاهیم دینی یا عبادتهای دینی، سرگرمیهای دینی و مذهبی برای بشر، سبب می‌شود که آن آلام مادی و جسمانی خودش را فراموش کند، با داشتن این لذتهایی که به قول خود اینها یک نوع لذتهای خیالی است. بالاخره هرچه هست برای انسان نوعی لذت ـ ولو به قول اینها لذت دروغین ـ ایجاد می‌کند و این لذتهای دروغین، تسکینی برای آلام آنها شمرده می‌شود.

این یک منطق است که طبق این منطق اصلاً مذهب مولود زندگی طبقاتی است و مخترَعِ طبقهٔ مرفه و برای تثبیت وضع موجود و برای راضی نگه‌داشتن طبقهٔ محروم و تسکین آنها و لگام به دهان آنها زدن است.

در بسیاری از جاها اینها عیناً با همین بیان ذکر می‌کنند، یعنی چون هر چیزی را با

ماتریالیسم تاریخی توجیه می‌کنند و بالاخره باید به وضع اقتصادی برگردد و مذهب هم باید به اختلاف طبقاتی برگردد، مذهب به عنوان اختراع طبقهٔ زبردست بیان می‌شود.

۲. جهل

ولی از طرف دیگر چون نظریات دیگری در دنیا وجود داشته است و نخواسته‌اند از آن نظریات چشم بپوشند و بلکه آن نظریات شاید از نظر مبارزه با مذهب تأثیر بیشتری داشته یعنی تیغ برنده‌تری بوده است، بیشتر به آن متمسک می‌شوند ولی وقتی که به آن متمسک می‌شوند جنبهٔ طبقاتی دادن یک مقدار در آن ضعیف می‌شود. آن نظریات همان سخنی است که قبل از اینکه اصلاً فلسفه‌های اینها پیدا شود، در قرن هفدهم و هجدهم درآمده است، گفته‌اند که مذهب مولود جهل است و یا مولود ترس است. البته آنجا که می‌گویند مولود ترس است، یعنی ترس آمیخته به جهل. آنجا که صرفاً می‌گویند مولود جهل است، مقصودشان این است که در بشر حس تعلیل وجود دارد، به زبان ما بشر علیت عامه را به زودی درک و کشف کرده، می‌داند که هیچ حادثه‌ای بدون علت نیست، ولی نظر به اینکه علل واقعی اشیاء را نمی‌شناخته، آمده است برای اینها یک سلسله علل معنوی و درونی و به قول اینها ماوراءالطبیعی فرض کرده است. چرا باران می‌آید؟ چرا برف می‌آید؟ چرا باد می‌آید؟ چرا طوفان می‌آید؟ چرا زلزله می‌آید؟ چرا بیماری می‌آید؟ چرا مرگ می‌آید؟ چرا تولد می‌آید؟ چون علل اینها را نمی‌شناخته، آمده اینها را به علل ماوراءالطبیعی تعلیل کرده است. پرستش هم بعدها پیدا شده است، چون پرستش قهراً در مقابل قدرت فعال به وجود می‌آید، وقتی که انسان حس می‌کند که چنین قدرتی وجود دارد قهراً برای جلب رضایت او یا برای دفع ضرر او به پرستش می‌پردازد.

۳. ترس

نظریهٔ دیگر که آمیخته‌ای از این نظریه است این است که گفته‌اند مذهب معلول ترس است. آمده‌اند این غریزهٔ دیگر بشر را در پیدایش مذهب بیشتر دخیل دانسته‌اند که جملهٔ معروف «ترس پدر همهٔ خدایان است» [بیانگر همین نظریه است.] روی غریزهٔ حقیقت‌جویی و علت‌جویی بشر تکیه نکرده‌اند، بلکه گفته‌اند در بشر غریزهٔ ترس هست، غریزهٔ صیانت ذات و ترس از هر چیزی که برخلاف این صیانت ذات باشد؛ و چون با حوادثی وحشتناک و هولناک در طبیعت روبرو می‌شده و علت این حوادث را نمی‌شناخته

است و از طرف دیگر ترس هم بر او مستولی می‌شده است، آمده فرض کرده که منشأ این امور اینهاست و بعد هم به پرستش آنها پرداخته است.

می‌بینیم در این نظریه هم باز جهالت دخالت دارد، هم ترس و هم جهل هر دو دخالت دارند. ولی در آن نظریه به جنبهٔ پرستش مستقیماً کار نداشت، به جنبهٔ اعتقاد کار داشت: بشر نمی‌دانست علتها چیست، یک علتهای ماوراءالطبیعه فرض کرد و معتقد شد. دیگر راجع به پرستش چیزی نمی‌گوید. در اینجا بیشتر توجه به پرستش است که اصلاً پرستش و عبادت از کجا پیدا شد. بنابراین مذهب را مولود جهل به بعضی علل که از آن علل می‌ترسیده است دانسته‌اند. آنوقت بشر چون می‌ترسیده آمده است این قوای مرموزی را که خودش از جعل خودش فرض کرده پرستش کرده است. پس آغاز پرستش هم پرستشِ از روی ترس است نه پرستشِ از روی طمع.

مطابق این دو نظریه پیدایش مذهب ریشهٔ طبقاتی ندارد. می‌تواند مذهب در دورهٔ اشتراک اولیه هم ـ که اینها می‌گویند ـ وجود داشته باشد، چون بشر در دوران اشتراک اولیه از دوران بعد جاهلتر بوده و چون جاهلتر بوده قهراً ترسش هم بیشتر بوده است. مثل اینکه اینها به اینجا که رسیده‌اند، هم در مقابل نظریاتی واقع شده‌اند که می‌گوید آثار مذهب در دوران قبل از پیدایش مالکیت هم دیده شده، یعنی در همان دورانی که آثار نشان می‌دهد که دوران اشتراک اولیه است آثار پرستش هم پیدا می‌شود و حال آنکه در آن دوران مالکیت نبوده؛ و هم دیده‌اند که اگر بگویند مذهب مولود جهل و ترس بشر است، برای هو کردن مذهب شاید یک مقدار بهتر است، جاذب‌تر و جالب‌تر است. این است که از این نظریات صرف‌نظر نکردند ولو اینکه یک مقدار جنبهٔ مارکسیستی آن ضعیف است. از جنبهٔ مارکسیستی مذهب روبناست، باید یک تحلیل اقتصادی بشود و این تحلیل هیچ جنبهٔ اقتصادی ندارد. بیشتر روی این مطلب تکیه کرده‌اند ولی بعد کوشش کرده‌اند که به آن ماهیت اقتصادی و جنبهٔ طبقاتی هم بدهند. آنجا که مذهب را به طبقهٔ محروم اختصاص می‌دهند [می‌گویند] طبقهٔ محروم بعد از آنکه از مواهب زندگی محروم شد، برای تسلّی خاطر خودش به مذهب روی آورد، نه اینکه طبقهٔ مرفه مذهب را برای او اختراع کرد. مذهب اختراع طبقهٔ محروم است ولی به عنوان یک تسلّی خاطر؛ به واسطهٔ جهل یا ترس و این گونه امور احتیاج پیدا کرد به یک مایهٔ تسلّی خاطر. دربارهٔ جنبهٔ طبقاتی‌اش توضیح نداده‌اند [ولی] ناچار این جور باید بگویند: اگر طبقهٔ مرفهی نبود و اینها را تحت فشار قرار نمی‌داد اینها نیازی به یک مایهٔ تسلّی‌خاطر و به قول خود اینها به

یک تریاک مخدر پیدا نمی‌کردند. پس این باز هم جنبهٔ طبقاتی دارد. منتها می‌گویند بعدها اربابان هم دیدند که این وسیلهٔ خوبی است و از این وسیله باید استفاده کرد. پس طبقهٔ ارباب، طبقهٔ فئودال اختراع کنندهٔ مذهب نیست ولی استفاده کنندهٔ از مذهب هست. اما عرض کردم که در بسیاری جاها اساساً نظریه‌شان این است که اصلاً این طبقه مذهب را اختراع کرده است.

بعد در مقام توجیه مطلب برمی‌آیند که بله، اینها چون علل را نمی‌شناختند یک علل موهومی فرض می‌کردند، علم تدریجاً آمد و اینها را یک یک کشف کرد و هرچه که علم جلو می‌آید و یک علت را کشف می‌کند خود به خود مذهب یک درجه عقب‌تر می‌رود، تا آنجا که دیگر علم همه چیز را کشف کند که دیگر جا برای مذهب نیست، بلکه قبل از این هم که همه چیز را کشف کند وقتی که روح علمی در بشر پیدا شود و بداند و مطمئن شود که اگرچه علل بعضی امور کشف شده و علل بعضی دیگر کشف نشده است ولی علل آن بعض دیگر هم از همین قبیل است و در آینده کشف خواهد شد، دیگر جا برای مذهب باقی نمی‌ماند. این، خلاصهٔ حرف اینها در اینجا در باب مذهب به طور کلی است. بعد بحثهایی راجع به عیسویت و اسلام کرده‌اند که آنها را هم عرض می‌کنیم.

نقد این نظریات

هر سه نظریهٔ اینها امروز آب و رنگی ندارد، یعنی قطعاً هرسه نظریه امروز دیگر شکست خورده است، نظریهٔ جهل، نظریهٔ ترس و نظریهٔ تثبیت امتیازات طبقاتی. اینها که می‌گویند مارکسیسم علم است، این علم بودنش را در همین جاها باید درست دید که آیا واقعاً علم این حرفها را تأیید می‌کند یا نه؟ یک عالم غیر مارکسیست ضد دین [در اینجا چه می‌گوید؟] شما بروید دنبال عالمهای ضد مذهب، ببینید آنها اساساً این نظریه‌ها را امروز دیگر تأیید می‌کنند؟

نظریهٔ جهل، امروز به یک حساب «دو دوتا چهارتا» مردود است، چون این طور که اینها می‌گویند یک تناسب معکوسی است میان علم و مذهب؛ هریک قدم که علم جلو می‌رود مذهب خود به خود از بین می‌رود زیرا علم، جهل یعنی علت را از بین می‌برد و علت که برود دیگر محال است که معلول باقی بماند. اگر این حرف درست می‌بود باید هر فردی به هر نسبت که عالمتر است بی‌دین‌تر باشد و به هر نسبت که جاهلتر است دیندارتر باشد. در هیچ یک از این دو طرف، این قضیه صادق نیست. ما اکثریت جهّال را

می‌بینیم که مردم لامذهبی هم هستند و همیشه علما اگر بیشترشان مذهبی نباشند کمترشان مذهبی نبوده‌اند، که خود اینها بعد مجبورند به دروغ یک عده علمایی را که مذهبی بوده‌اند بگویند لامذهب [بوده‌اند.]

خود داروین که اینها این همه به او افتخار می‌کنند یک فرد مذهبی بوده. تاریخ است که دربارۀ او می‌نویسد وقت مردنش کتاب مقدس را به سینۀ خود چسبانده بود، و خودش هم دائماً [مذهبی بودن خود را] می‌گفت. کشیشها با او مخالف بودند و او را تکفیر می‌کردند ولی خودش خودش را کافر نمی‌دانست، خیلی هم مؤمن می‌دانست و معتقد بود، و می‌گفت بین حرف من و آنچه در کتب مقدس آمده هیچ منافاتی نیست، من به خدای یگانه معتقدم. او در مسئلۀ «منشأ اصلی حیات» اول این جور فرض می‌کرد که در این تسلسل انواع، رشته‌ها منتهی می‌شود به هفت نوع اوّلی نه به یک نوع (مثل اینکه در زمان او مسئلۀ سلول مطرح نبوده). بعد می‌پرسیدند آن هفت نوع چگونه پیدا شد؟ می‌گفت آنها را دیگر خالقْ حیات را در آنها دمیده است. شبلی شمیّل در مقدمه‌ای که نوشته است ـ البته ترجمۀ متن بخنر آلمانی است که خود بخنر هم یک مرد ماتریالیست است ـ این مطلب را نقل کرده است. در همۀ کتابها، هرجا که نویسندگان تاریخ علوم از روی بی‌غرضی شخصیت داروین را نوشته‌اند گفته‌اند علی‌رغم تکفیرهایی که شد خودش مرد مؤمنی بوده است.

ادیسون که یکی از مخترعین بزرگ دنیاست آیا یک مرد مذهبی بوده یا لامذهب؟ مرد مذهبی بوده است. اینشتین که در زمان ما تقریباً مشهورترین و معروف‌ترین مرد علمی جهان بوده و هست و در فیزیک و ریاضی هنوز هم کسی ادعا نمی‌کند که به پایۀ او رسیده، مرد مذهبی بوده یا غیر مذهبی؟ مرد مذهبی بوده. ادینگتون فیزیکدان معروف جهان که گویا هنوز هم زنده است و در فیزیک نظریات قابل توجهی دارد، یک آدم مذهبی خیلی قوی است. در میان تمام طبقات دانشمندان (فیزیکدان، ریاضیدان، زیست‌شناس، روان‌شناس، جامعه‌شناس) هم مذهبی وجود دارد هم غیر مذهبی. پس به مسئلۀ علم و جهل مربوط نیست. اینجا هم مثلاً یک بچه لیسانسیۀ ایرانی که با چه دوز و کلکی توانسته خودش را تازه در دانشگاههای ایران جا بزند، این دیگر عالم است و علمی فکر می‌کند و چون علمی فکر می‌کند اینها را قبول ندارد، اما مثلاً اینشتین دیگر علمی فکر نمی‌کند! واضح است که حرف مفتی است.

مسئلۀ ترس چطور؟ تمام آن ترسهایی که در قدیم علتهایش به قول اینها مجهول

بود امروز برای مذهبی و غیر مذهبی علت آنها روشن شده که علت طوفان چیست، علت زلزله چیست، علت تگرگ چیست، علت بیماریها چیست، علت خسوف چیست، علت کسوف چیست. برای علما از چند هزار سال پیش هم این قضایا روشن بود. زلزله چرا پیدا می‌شود؟ زَلْزَلَتِ الْاَرْضُ لِحَبْسِ الْاَبْخِرَةِ. از دو هزار سال پیش این حرف را می‌زدند، الهیون هم می‌گفتند. پس اینها چون علت را می‌دانستند یک علت مجهولی فرض نکرده بودند که بعد ترسی از آن پیدا کنند و بخواهند برای او قربانی کنند.

می‌ماند مسئلهٔ کسب امتیازات طبقاتی که نظریهٔ خود مارکس همین است. آن گروه اول می‌گفتند جهل را از بین ببرید مذهب خود به خود از بین می‌رود. گروه دوم می‌گفت ترس را از بین ببر، از جمله جنگها را از بین ببر، مذهب خود به خود از بین می‌رود. سومی می‌گفت امتیازات طبقاتی را از بین ببرید مذهب خود به خود از بین می‌رود، چه علتش را آن طبقهٔ مرفه بدانیم (زیرا وقتی او صاحب امتیاز نبود دیگر به این وسیله هم نیازی ندارد) و چه اختراع کننده‌اش را طبقهٔ محروم بدانیم (زیرا وقتی محروم نباشد به تسلّی خاطر نیاز ندارد). به همین نشانی که در کشورهای سوسیالیستی ـ مثل شوروی ـ بعد از دو نسل که از ابتدای سوسیالیسم و لغو امتیازات طبقاتی می‌گذرد، هنوز مسئلهٔ مذهب یک مسئلهٔ بغرنج در میان جوانان است و [مقامات این کشورها] دائماً شکایت دارند که جوانان باز گرایش به مذهب پیدا کرده‌اند، و دائماً با آن در حال مبارزه هستند.

اگر مطلب این جور بود که این آقایان می‌گویند، احتیاجی نبود که در شوروی بیایند با مذهب مبارزه کنند. امتیازات را لغو کردند، علت از بین رفته، علت که رفته معلول خود به خود از میان می‌رود. به قول خودشان می‌گویند مذهب تریاک جامعه است. علت تریاک و تریاکی را شما از بین ببرید، دیگر [آدم] تریاکی وجود نخواهد داشت، آن تریاکیهای قدیم هم یا می‌میرند یا مثلاً مقداری به آنها می‌دهند، بالاخره اینها که منقرض شدند دیگر تریاکی در کشور وجود پیدا نمی‌کند. بعلاوه، اینها که این همه می‌گویند علم، و علم هر روز متغیر است، امروز نظریات دیگری پیدا شده چه از سوی طرفداران مذهب و چه از سوی مخالفان مذهب، چه از طرف کسانی که مذهب را یک امر الهی می‌دانند و چه از طرف آنهایی که برای مذهب ریشهٔ مادی قائل‌اند. افرادی مثل ویلیام جیمز یا یونگ شاگرد فروید که طرفدار واقعیت مذهب هستند و به وحی اعتقاد دارند و وحی را یک استعداد روانی واقعی در انسان می‌دانند و به عالم ماوراءالطبیعه معتقدند و یک نوع اتصال و ارتباط قائل هستند، اینها رسماً مذهب را به همان ریشه‌ای که خود مذاهب معتقد هستند

معتقدند و آن را یک امر فطری برای بشر و یک هدایت الهی ماورائی برای نوع بشر می‌دانند که به وسیلهٔ یک فرد از افراد، نوع هدایت می‌شود. یک عدهٔ دیگر مثل دورکهیم که اصلاً برای مذهب ریشهٔ الهی قائل نیستند، این حرفها را هم دیگر قبول ندارند، مسئلهٔ روح جمعی را معتقد هستند (یعنی یک نظریهٔ جامعه‌شناسانه و روانشناسانه هر دو) که وقتی جامعه پیدا می‌شود، در بشر دو حس، دو «من» پیدا می‌شود، یک منِ فردی و یک منِ جمعی؛ انسان وقتی خودش را احساس می‌کند، به صورت دو من احساس [می‌کند،] گاهی خودش را «من» احساس می‌کند به عنوان یک فرد، گاهی خودش را «من» احساس می‌کند به عنوان جمع. بعد معانی اخلاقی، معانی مذهبی و حتی معانی هنری را مولود روح جمعی می‌داند و می‌گوید تا بشر هست جامعه وجود دارد، تا جامعه وجود دارد روح جمعی وجود دارد و تا روح جمعی وجود دارد مذهب وجود دارد.

ـ اینجا بین دو نظری که شما فرمودید ترکیب کرده؛ نظریهٔ ترس و نظریهٔ ایجاد مذهب از جامعهٔ طبقاتی، ایندو را با هم ترکیب کرده به شکل یک نظر ذکر کرده است.

استاد: به شکل یک نظر نیست، دو نظر است ولی در نظریهٔ ترس نظریهٔ جهل هم گنجانده شده.

ـ اینجا می‌گوید آن نظر دوم یعنی نظر ایجاد مذهب به شکل سازمان یافته از بطن جامعهٔ طبقاتی، در واقع تکامل و ادامهٔ نظریهٔ مذهب به شکل جهل یا ترس است.

استاد: این هم همان را می‌گوید. تکاملِ آن است، پس منبع و ریشه نیست. می‌گوید بعدها در وقتی که جامعه شکل طبقاتی پیدا کرد [مذهب] مورد استفادهٔ اربابان قرار گرفت ولی قبل از این هم وجود داشت و قهراً وقتی که مورد استفادهٔ اینها قرار گرفت [تغییر شکل پیدا کرد.] مسئلهٔ تغییر شکل مذهب را هم بعد ذکر می‌کنند که مذهب نیز در هر دوره‌ای شکلش ثابت نیست، عیسویت در ابتدای ظهور خودش یک شکل داشت بعدها شکل دیگری پیدا کرد. پروتستانتیسم را آمده‌اند یک شکل تحول‌یافتهٔ عیسویت

دانسته‌اند، یعنی مذهب حقیقی مسیح را مذهب کاتولیک می‌دانند که متناسب با دورهٔ فئودالیسم بوده، بعد که دورهٔ بورژوازی پیدا می‌شود مذهب پروتستان پیدا می‌شود که متناسب با آن است. برای اسلام هم یک چنین حرفهایی قائل می‌شوند. ولی به هرحال ریشهٔ اصلی مذهب پیدایش طبقات در جامعه نیست. این خلاف آن نظریه‌ای است که می‌گویند قبل از آنکه طبقات به وجود بیاید اصلاً مذهب وجود نداشته. اینها بعد آمدند نظریهٔ خودشان را تعدیل کردند. دیدند که علم خلاف این مطلب را می‌گوید، هنوز علم نتوانسته در جایی جامعه‌ای و اثری از زندگی کشف کند که اثری از مذهب و پرستش در آن نباشد. آنوقت ناچارند که آن نظریهٔ دیگر یعنی مسئلهٔ جهل و ترس را قبول کنند.

نظریهٔ دیگری که مطرح کرده مسئلهٔ تحول جادو است که اول جادو در میان بشر پیدا شد بعد جادو متحول شد، که این هم امروز یک نظریهٔ منسوخی است.

پس به هرحال ما چه مذهب را قبول کنیم و چه رد کنیم تحلیل علمی مذهب این نیست. آن نظریاتی که امروز مذهب را از جنبهٔ علمی تحلیل می‌کنند، آن که قبول دارد به آن شکل تحلیل می‌کند آن هم که قبول ندارد به این شکل. دیگر نظریات جهل و ترس و امتیازات طبقاتی که اینها به آن چسبیده‌اند نظریات منسوخ در باب تحلیل مذهب است. این چه علمی بودنی است که اینها دارند؟!

نفی خلقت عالم از راه قدیم بودن ماده

در خلال بحثش که همان مسئلهٔ جهل را مطرح کرده است قضیه را به شکلی طرح می‌کند که کأنه این مسئلهٔ جهل هم یک نوع تحولی پیدا کرده. [می‌گوید] بشر ابتدا هنوز فکرش آنقدر رشد پیدا نکرده بود که تمام جهان را به عنوان یک مسئله طرح کند بلکه پدیده‌ها را طرح می‌کرد که این چرا به وجود آمده است؟ علتش را نمی‌دانست، یک علت ماوراءالطبیعی [در نظر می‌گرفت.] فلان شیء دیگر چگونه به وجود آمده است؟ علتش را نمی‌دانست، علت ماوراءالطبیعی [قائل می‌شد.] ولی بعدها این مسئله به یک صورت تکامل‌یافته‌ای [درآمد،] یعنی توانست تمام این عالم هستی را که می‌بیند، همهٔ آسمانها و زمین را یکجا طرح کند که همهٔ اینها چگونه به وجود آمد. بعد آمد برای همهٔ اینها یکجا خالق قائل شد، گفت خدا خالق همهٔ اینهاست و خدا آسمانها و زمین را در شش روز خلق کرده است، که آیهٔ قرآن را هم اینجا به یک صورت غلطی نقل می‌کند؛ خدا عالم را در شش روز خلق کرده است.

پس اول، مسئله به این صورت است که بشر پدیده‌ها را تعلیل می‌کرد، هر پدیده‌ای را جدا جدا، که این بیماری از کجا پیدا شد؟ این زلزله از کجا پیدا شد؟ ولی بعد مسئلهٔ کل خلقت را یکجا مطرح کرده است. بعد، از این حرف جواب می‌دهد که نه، علم امروز ثابت کرده که خلقتی نیست، چرا؟ چون مسئلهٔ خلقت از نظریهٔ حدوث عالم ناشی می‌شود، یعنی اینکه یک روزی بود که عالم نبود، هیچ چیز نبود. عالم حادث است و قهراً بعد هم فانی می‌شود. چون عالم حادث است و مسبوق به عدم زمانی به اصطلاح هست پس کل عالم احتیاج به یک خالق دارد و آن خالق هم خداست که عالم را در شش روز آفریده است. بعد می‌گوید ولی امروز که این مطلب ثابت شده است که ماده قدیم است و هیچ موجودی معدوم نمی‌شود و هیچ معدومی موجود نمی‌شود (نظریهٔ لاوازیه) بنابراین دیگر علم این نظریه را رد می‌کند که یک روزی بوده است که عالم وجود نداشته است. وقتی که علم این نظریه را رد می‌کند دیگر جایی برای این حرفها باقی نمی‌ماند. در بین مطلب می‌گوید: «و از دانشمندان ایرانی هم خواجه نصیرالدین طوسی ماده را قدیم دانسته است.» پس ناچار باید بگوییم خواجه نصیرالدین طوسی هم یک مرد مادی بوده است!

رد این نظریه:

۱. از جنبهٔ حکمت الهی

این حرف اینها بسیار عوامانه و احمقانه است از دو جنبه، چه از جنبهٔ به قول خود اینها علم و چه از جنبهٔ دین که مقصودم از دین در اینجا علم الهی و حکمت الهی است. اول همان جنبهٔ [دینی] را ذکر می‌کنیم. خود این نظریهٔ لاوازیه چقدر دگرگون شده؟ امروز که دیگر کسی مثل لاوازیه فکر نمی‌کند که ماده یک مقدار ثابتی در عالم دارد و ماده ثابت است هیچ تغییر نمی‌پذیرد، هیچ موجودی معدوم نمی‌شود و هیچ معدومی موجود نمی‌شود وهرچه که موجود و معدوم ما می‌بینیم همان اجزاء ماده است که با همدیگر تألیف و ترکیب می‌شود. ما می‌دانیم که بعد نظریهٔ دیگری پیدا شد که نه، ماده به انرژی تبدیل می‌شود و انرژی به ماده، مجموع مقدار ایندو کم و زیاد نمی‌شود. «مجموع مقدار کم و زیاد نمی‌شود» غیر از این است که موجود معدوم نمی‌شود و معدوم موجود نمی‌شود. اینکه مجموع مقدار [ماده و انرژی] در عالم ثابت است مثل این است که: ما اگر یک مقدار آب در یک حوض داریم، یک وقت می‌گوییم این آبها که در این حوض هست خود این آبها ثابت است، هزار سال است که همین آبها در این حوض بوده و بعد هم خواهد

بود. و یک وقت می‌گوییم مقدار آب در این حوض ثابت است، یعنی این آبها تغییر و تبدیل پیدا می‌کنند، می‌روند و می‌آیند، ولی همیشه یک مقدار معین آب در این حوض وجود دارد، یعنی از هزار سال پیش مثلاً پانصد لیتر آب در اینجا وجود داشته، این پانصد لیتر نه یک سانتیمتر مکعب بیشتر شده است و نه کمتر.

مسئلهٔ تغیر و تبدل ماده به انرژی و انرژی به ماده، باز معنایش این است که یک چیزی در عالم وجود دارد که غیر آن چیزی است که ما به آن ماده می‌گوییم، یعنی آن اصلی که تحول پیدا می‌کند و حالتی که ندارد به او داده می‌شود و بعد باز حالتی که دارد از او سلب می‌شود و حالت جدیدی پیدا می‌کند، یک چیزی است بسیط‌تر از ماده و انرژی، یعنی آنچه که ما ماده می‌نامیدیم او در واقع ماده نیست، چون ماده یعنی آن که هیچ حالتی غیر از مادهٔ اشیاء بودن ندارد یعنی خودش یک حالت نیست. وقتی که معلوم شد یک چیزی است که این حالتی است برای او که بعد او یک حالت دیگر در مقابل این پیدا می‌کند، پس این دیگر شایستگی ماده بودن را ندارد، که حکمای الهی هم همیشه این جور گفته‌اند که آن که مادهٔ عالم است آنقدر بسیط است که اصلاً ما نمی‌توانیم به آن «شیء» بگوییم. آن یک چیزی است که همیشه در پناه حالتها و صورتها می‌تواند وجود داشته باشد. حالتهای او همیشه موجود می‌شوند و معدوم می‌شوند و در واقع خلق می‌شوند و نفی می‌شوند ولی خود او چیزی است که در لابلای این حالتها وجود دارد. هیچ چیزی بدون سابقه خلق نمی‌شود. اصلاً این یک نظریهٔ بسیار اساسی در حکمت الهی است، نه تنها خواجه نصیرالدین طوسی بلکه هرچه حکیم الهی تا حالا در دنیا آمده این جور فکر می‌کرده است. نه تنها اینها مادی نبوده‌اند، بلکه به کسی که بگوید اینها مادی بوده‌اند می‌خندند. و آن ماده‌ای که به آن معنا آنها قائل هستند آنقدر بسیط است که اصلاً خودش حکم ندارد چون شیئیت ندارد؛ شیئیت او فقط این است که گاهی این است گاهی آن، ولی خودش حتی قابل اشاره هم نیست.

مثال

من گاهی که می‌خواهم به صورت مثال ذکر کنم برای توضیح مطلب به این صورت ذکر می‌کنم (ولی باز هم خیلی فرق می‌کند)، می‌گویم ماده مثل این حروف هجاء است که با صداهای مختلف تلفظ می‌شود، مثلاً همزه را می‌گوییم اَ، اُ، اِ، آ، او، ای ؛ یا صداهایی که ممکن است در بین این صداها باشد. آنچه که ما به آن همزه می‌گوییم کدام است؟ اگر

فقط «اَ» همزه باشد پس بقیه همزه نیستند، و همین طور سایر صداها. می‌گوییم نه، همزه آن چیزی است که در همهٔ اینها وجود دارد. «اَ» همزه است به علاوهٔ یک حالت، یک صدا، و لهذا همین حالت در «بَ» هم وجود دارد. «اِ» همزه است به علاوهٔ صدای دیگر. «اُ» همزه است به علاوهٔ صدای دیگر. ولی خود همزه چه؟ خودش را ما نمی‌توانیم تلفظ کنیم. هرجور تلفظ کنیم، ولو تلفظ سکونی هم بکنیم، مثلاً بگوییم بُـؤْ، آن هـم خـودش یک حالتی است. فقط می‌توانیم به آن اشاره کنیم بگوییم آن چیزی که در میان همهٔ ایـنها هست ولی خودش نمی‌تواند تنها وجود داشته باشد.

حالا آن که در میان همهٔ اینها هست و خودش نمی‌تواند تنها وجود داشته باشد اصلاً نمی‌تواند هم تنها خلق بشود. او اصالت ندارد که بگوییم حالت را به او می‌دهند. حالت را به چیزی می‌شود داد که او اصالت داشته باشد بعد یک چیزی از بیرون به آن بدهند. ماده آن چیزی است که هیچ اصالتی از خودش ندارد [بلکه] اول باید حالت را به او بدهند تا ضمن این حالت وجود پیدا کند. لذا حکم ندارد. ماده به معنای دقیقی که در عالم وجود دارد نه قدیم است نه حادث؛ قدیم است به قدیم بودن حالتش اگر حالت قدیم داشته باشد، حادث است به حادث بودن حالتش، که اتفاقاً همهٔ حالاتش هم حادث است؛ و از خودش حکم ندارد.

پس این حرفهای مفت که آمده‌اند گفته‌اند که اگر بگوییم عالم قدیم است به ایـن معنا، پس خدایی وجود ندارد، بگوییم حادث است آنوقت خدا وجود دارد؛ چنین نـیست، حدوث و قدمی که الهیون می‌گویند حدوث و قدم ذاتی است، یعنی یک شیء اعم از اینکه حادث و قدیم باشد در ذات خودش یک وقت نیازمند به شیء دیگر است یعنی در ذات خودش نیست است با شیء دیگر هست می‌شود، شیء دیگر هستی را به او بخشیده، به این «حادث» می‌گویند ولو اینکه زماناً حادث نباشد؛ و یک وقت بی‌نیاز است. قدیم آن چیزی است که در ذات خودش بی‌نیاز از غیر خود باشد اعم از اینکه در همهٔ زمانها وجود داشته باشد یا در بعضی زمانها (که البته فرض نمی‌شود که شیئی قدیم ذاتی باشد و در بعضی زمانها باشد، ولی ملاک قدمش آن است.) پس این حرف مفت و نامربوط که ـ به قول نویسنده ـ چون ثابت شده است ماده قدیم است [پس خدایی وجود ندارد،] حتی اگر فرض کنیم نظریهٔ لاوازیه هم درست باشد [بطلان آن روشن است.] تازه نظریهٔ لاوازیه هم یک نظریهٔ غیر علمی هست ولی نظریه‌ای نیست که ضربه‌ای به اصول الهی وارد کند.

آنچه تا حالا گفتم جنبهٔ دینی [و حکمت الهی مسئلهٔ پیدایش] مذهب بـود، حـال

می‌آییم سراغ جنبهٔ علمی قضیه.

۲. از جنبهٔ علم

این آقایانی که اینقدر علمی فکر می‌کنند آیا برای نظریات علمای امروز احترام قائل هستند؟ ما که به قول آنها و به اقرار خودمان علمی فکر نمی‌کنیم لااقل برای نظریات علمای امروز احترام قائل هستیم. علمای امروز اتفاقاً به همان نظریهٔ حدوث زمانی عالم رسیده‌اند، یعنی بعد از دورهٔ جناب انگلس و دورهٔ جناب مارکس و دورهٔ جناب لنین نظریهٔ دیگری پیدا شده که ماتریالیستهای امروز در گیرودار آن نظریه هستند که آن را چگونه حل کنند، منتها این نویسنده‌ها مثل اینکه هنوز در خواب خرگوشی هستند و خبر ندارند. کتابی هست از راسل به نام **جهان‌بینی علمی** که با اینکه روی اصول مادی‌گری نوشته شده کتاب خوبی است چون مادی‌گری حزبی نیست که تمامش چاشنی تبلیغ و دروغ داشته باشد[1]. می‌دانید راسل یک آدم ماتریالیست است. اگرچه گاهی می‌گوید من شکاکم ولی اغلب در حد شک توقف نمی‌کند و به حد نفی می‌رسد. او اگرچه این عیب دلقک‌گری را دارد یعنی یک آدم به طور کلی طنزگویی است که وقار یک عالم را ندارد، هر نظریه‌ای را که قبول نمی‌کند با یک متلک رد می‌کند؛ این عادتش است، نمی‌تواند به کسی متلک نگوید؛ یک حکایتی یک داستانی یک مثلی می‌آورد، که این از وقار یک فیلسوف می‌کاهد؛ ولی با همهٔ اینها علمش را در خدمت تبلیغات یک مسلک اجتماعی قرار نداده و در بسیاری اوقات وقتی با مسئلهٔ علمی رو به رو می‌شود، خودش را مواجه می‌کند و از جلو آن فرار نمی‌کند.

قسمتی از این کتاب را ـ که به فارسی ترجمه کرده‌اند ـ به جهان‌بینی دینی اختصاص داده است. او هم آنجا یک نظریاتی می‌گوید که حمل به صحت آن این است که بگوییم لابد در دنیای مسیحیت چنین نظریاتی وجود داشته، از قبیل اینکه می‌گوید جهان‌بینی دینی می‌گوید در عالم اصل علیت حکمفرما نیست بلکه اصل اختیار حکمفرماست. باید بگوییم لابد در کلام مسیحی چنین حرفی بوده. آنها را که نقل می‌کند، به همان شکلی که نقل می‌کند رد می‌کند تا بعد می‌رسد به یک نظریه‌ای که می‌گوید نظریه‌ای است که امروز

---

۱. تمام حرفهای اینها چاشنی دروغ و تبلیغ دارد الی ماشاءالله، یعنی سراسرِ حرفها را تحریف می‌کنند. یک مادی باانصاف و حقیقت‌جو نیستند که بگوییم لااقل نظریات دیگران را یا نظریات علمی را همین طوری که هست مطرح می‌کنند.

بعضی از فیزیکدانهای بزرگ ما به آن قائل شده‌اند. آنوقت اسم همین ادینگتون را می‌برد و نظریهٔ او را نقل می‌کند. ادینگتون روی اصول ترمودینامیک (اصل کهولت) معتقد است عالم رو به کاهش انرژی می‌رود و تدریجاً به یک حالتِ «یکسانی» می‌رسد که در آن حالت یکسانی اصلاً فنای عالم است، دیگر هیچ حرکت و جنبشی و هیچ چیزی در عالم نمی‌تواند وجود داشته باشد. این را دلیل می‌گیرد بر اینکه عالم ابتدایی دارد که این حالت لاتعادلی در آن وجود دارد، یعنی این از یک آغازی شروع شده تا به اینجا رسیده است، طبق فرمولهای علمی که او خودش بیان کرده است.

راسل می‌گوید ما الآن این فرمول علمی را نمی‌توانیم رد کنیم، امروز این مورد قبول است و طبق این نظریهٔ علمی مطلب همین است، عالم یک روزی از عدم به وجود آمده؛ منتها می‌گوید من تا اینجا را قبول دارم که عالم از عدم به وجود آمده، ولی اینکه عالم را خدا ایجاد کرده باشد قبول ندارم، چون امر دائر است میان دو امر نامعقول (به قول او) که هیچ کدام را عقل نمی‌پذیرد. یکی اینکه بگوییم عالم را خدا خلق کرده، چون بعد درمی‌مانیم خدا را کی خلق کرده. فقط مجهول ما یک قدم آنطرف‌تر می‌رود؛ و دیگر اینکه بگوییم عالم خود به خود آفریده شده. می‌گوید این [سؤال خیلی سریع به ذهن می‌آید که] چرا خود به خود آفریده شده؛ و این خیلی عجیب و غریب به نظر می‌آید. می‌گوید مگر عالم قول داده که هرگز کار عجیب و غریب نکند؟! این جوابی است که این بزرگوار به این نظریه می‌دهد.

حالا این [نظریاتی که مارکسیستها دربارهٔ پیدایش مذهب گفته‌اند] به هرحال بی‌اطلاعی اینها و یا تقلب اینها و لااقل کهنگی نظریات اینها را می‌رساند. اینها که دائماً می‌گویند ما علمی فکر بکنیم، به آنها می‌گوییم شما مسئلهٔ خلقت را طرح کرده‌اید؛ در فلسفهٔ علمی مسئلهٔ خلقت را باید رفت دید فیزیک امروز چه می‌گوید. رفته‌اید چسبیده‌اید به نظریهٔ لاوازیه که مال دویست سال پیش است؟! و از جدیدترین نظریات روان‌شناسی و جامعه‌شناسی هم که اسمی نمی‌برید، حتی آنهایی که بر ضد مذهب است. مثلاً فروید خودش راجع به منشأ مذهب یک نظریه‌ای دارد، البته یک آدم ضد مذهب است؛ نظریهٔ او که نوتر از این نظریهٔ جهل و ترس است. او مذهب را امری ناشی از شعور باطن می‌داند و شعور باطن را هم ناشی از یک نوع به اصطلاح عقب‌زدگیهای تمایلات. آن، امروز خیلی علمی‌تر از نظریهٔ جهل و نظریهٔ ترس است.

به هرحال، این بود بیانِ علمی این آقایان دربارهٔ پیدایش مذهب.

تحلیل گرایش بشر به توحید

آنگاه بحثی می‌کنند راجع به خصوص مذهب مسیح و مذهب اسلام. از اینجا شروع می‌کنند که اغلب، ادیان بزرگ عالم ادیان توحیدی هستند. فقط سه دین را اسم می‌برد: مسیحیت، زردشتی، اسلام، که زردشتی را هم گویی یک دین توحیدی حساب می‌کند. چطور این ادیان به توحید گرایش پیدا کردند؟ این گرایش از کجا پیدا شد؟ این را دو جور تحلیل می‌کند، دو تحلیل متناقض و متضاد. یک تحلیل، تحلیل روانی است که بشر در ابتدا هنوز فکرش تکامل پیدا نکرده، برای هر گروهی از اشیاء یک مبدأ قائل می‌شود ولی بعد ـ که خاصیت تکامل این است که به تدریج امور جزئی را تحت ضابطهٔ کلی‌تر در می‌آورد ـ قهراً به مسئلهٔ توجیه خدای عالم منتهی می‌شود که این خدایان متعدد کنار زده می‌شوند و پای خدای واحد در میان می‌آید. می‌گوید:

> ولی بیم و جهل بشر کم‌کم با پیشرفت وسائل مادی و توسعهٔ علوم تخفیف پیدا می‌کند و عوامل مجهول شناخته می‌شوند و بالاخره همین که بشر تسلط خود را بر این عوامل تا اندازه‌ای مستقر می‌سازد و یا لااقل علل پیدایش آنها را کشف می‌نماید و آنها را می‌شناسد مرتباً از تعداد خدایان کاسته می‌گردد (پس تکامل علم سبب این است) تا اینکه مجهول بشر فقط مسئلهٔ آفرینش و مسائل وابسته به آن می‌باشد (که کل عالم را کی خلق کرده) و به همین دلیل تعداد خداها به یکی تنزل می‌نماید و مذاهبِ مبنی بر توحید به میان می‌آیند.

این یک نوع علت. علت دیگر ـ که ایندو با همدیگر جور هم در نمی‌آیند ـ علت مارکسیستی است. این علت علت مارکسیستی نیست، نوع تحلیل مارکسیستی نیست[1]. و اما نظریهٔ مارکسیستی این است که همهٔ اینها روبنا و تابع زیربنا هستند. مذاهب شرک ناشی از یک زیربنای شرکی در جامعه‌اند و مذاهب توحیدی ناشی از یک زیربنای توحیدی در جامعه‌اند[2]... جامعه از نظر اقتصادی و اجتماعی به قطبهای مختلف تقسیم می‌شود و

---

۱. - این نظریهٔ اگوست کنت است.

استاد: خود مسئلهٔ جهل نظریهٔ اگوست کنت است، ولی به هرحال مارکسیستی نیست.

۲. [ظاهراً چند ثانیه‌ای از مطلب ضبط نشده است.]

تمرکز در آن وجود ندارد، تکامل ابزار تولید هنوز به مرحله‌ای نرسیده که به جامعه تمرکز بدهد و جامعه به صورت قبیله‌ها و گروههای مختلف است. خلاصه وقتی که جامعه به صورت چند قطبی باشد انعکاس این امر در مذهب به صورت چند خدایی پیدا می‌شود. اگر جامعه دو قطبی باشد مذهب می‌شود ثنوی، اگر جامعه سه قطبی باشد مذهب می‌شود تثلیثی و اگر چندین قطبی باشد مذهب می‌شود چندین خدایی و خدایان متعدد. ولی اگر جامعه از نظر اجتماعی و اقتصادی نیاز به تمرکز پیدا کند و به صورت یک واحد متمرکز باشد و یک قطبی باشد قهراً مذهبِ یک قطبی هم در روح افراد پیدا می‌شود. وقتی که فرد جامعهٔ خودش را این گونه می‌بیند قهراً عالم را هم به جامعه قیاس می‌کند که عالم هم باید همین‌گونه باشد، نه فقط قیاس می‌کند بلکه آن را برای توجیه این می‌سازد. روی این حساب، توحید یک زیربنای اقتصادی دارد و آن عبارت است از تحول جامعه از عدم تمرکز به تمرکز. راجع به عیسویت می‌گوید:

> عیسویت از طرف طبقهٔ محکوم به علت وعده‌های توخالی که نسبت به دنیای بعد از مرگ می‌داد مورد توجه قرار گرفت اما دلایل مادی ایجاد مذهب عیسی فقط همین یک امر نبود بلکه اصولاً جمع‌آوری غلامان در روم و تسلط روم بر سایر نواحی به ناحیهٔ روم یک نوع مرکزیت بخشیده و این مرکزیت منافی با برخی روابط موجود زمان بود یعنی چون خداهای ملی که حدود قدرتشان محدود به سرزمین آن ملت بود با خداهای ملی ناحیهٔ دیگر فرق داشتند و از طرفی مرکزیت روم که ناشی از یک ضرورت اقتصادی برای توسعهٔ بردگی بود با این قیود جور در نمی‌آمد به ناچار احتیاج به یک مذهب عمومی برای تکمیل سیاست جهانگشایی به وجود آمد.

این باز تعلیل اقتصادی قضیه است نه آن تعلیل فکری. اصلاً دو نظریهٔ مختلف و متناقض هم هست.

دو تناقض

بعد، اینها که راجع به مذهب این حرفها را می‌زنند، راجع به مسیحیت دچار دو تناقض

شده‌اند. از اینها می‌پرسیم مذهب، اوّلی که پیدا شد چرا پیدا شد؟ می‌گویند معلول جهل بشر بود و یک نوع سرگرمی برای بشر بود. بشر برای خودش یک نوع تسلّی خاطر در مذهب به وجود آورد، و همین به سود طبقهٔ ارباب بود. حال لازمهٔ این حرف چیست؟ آیا مذهب که یک تخدیر و یک تریاک است می‌تواند ولو در یک شرایط محدودی منشأ تکامل جامعه بشود؟ بدیهی است که نمی‌شود. نکتهٔ خوبی است: اگر ما در مورد اخلاق یا علم و یا حقوق این حرف را بزنیم خیلی ساده است چون می‌گوییم هر اخلاقی متناسب با یک زمان است و این اخلاق در زمان خودش یک عامل پیش‌برنده است ولی شرایطش که عوض شد همین عامل پیش‌برنده یک عامل عقب‌برنده می‌شود. این مانعی ندارد که یک چیزی در یک زمان در یک شرایط عامل تکامل باشد در شرایط دیگر نه. ولی آنچه که در آن شرایط عامل تکامل هست دیگر عامل تخدیر نیست. حقوق هم همین طور است. هر حقوقی در زمان خودش یک شیء مترقی بوده، در زمان بعد نباید وجود داشته باشد.

در مذهب یک وقت ما همین حرف را می‌زنیم، می‌گوییم مذهب هم نظیر اخلاق و حقوق و علم و فلسفه در زمان خودش یک امر مفید به حال جامعه و عامل تکامل است، وقتی که دوره و زمانش می‌گذرد عامل تأخّر است؛ در این صورت دیگر ما نمی‌توانیم بگوییم از ابتدا مذهب عامل تخدیر بوده. شما به صراحت گفتید وقتی که طبقهٔ محروم از منافع خودش محروم ماند نیاز داشت به یک امری که سبب تسلّی‌خاطر و تسکین خاطرش بشود، نیاز داشت به یک تریاک. مثل یک آدمی که بچه‌اش می‌میرد و دچار مصیبت عظیمی می‌شود، نمی‌تواند تحمل کند، به مشروب پناه می‌برد خودش را مست می‌کند که چیزی نفهمد، به تریاک پناه می‌برد برای اینکه می‌خواهد خودش را به آن عادت بدهد که سرگرمی پیدا کند. دیگر این مشروب و تریاک که نمی‌شود عامل تکامل او باشند. حداکثر همان تسلّی‌خاطر است برای او.

ولی اینها چاره‌ای ندارند؛ همینها که می‌گویند از اول مذهب عامل تخدیر بود، در یک جای دیگر قبول می‌کنند که هر مذهبی در زمان خودش عامل ترقی و تکامل بوده است، عیسویت در زمان خودش عامل ترقی بود، اسلام در زمان خودش همین طور بود. این خودش یک تناقض بسیار صریحی است.

تناقض دومی که اینجا هست این است که روی اصول مارکسیستی چه کسی باید طرفدار مذهب باشد و چه کسی مخالف مذهب؟ قهراً آن گروهی که منتفع می‌شوند [باید

طرفدار باشند.] خود اینها گفتند برای طبقۀ ارباب آن کاری را که دولت با زور شلاق نمی‌توانست انجام بدهد مذهب با زور موعظه و اندرز و تعلیمات خودش انجام داد. پس لازمه‌اش این است که هر زمانی هر یک از مذاهب که پیدا شدند باید همان طبقه‌ای که منتفع می‌شدند بیش از هر طبقۀ دیگر طرفدار مذهب باشند و حال آنکه خود اینها اینجا اعتراف می‌کنند که غلامان و بردگان طرفدار مسیحیت بودند و طبقۀ حاکمه به شدت مخالف بودند. بعد جنایاتی را که از طرف طبقۀ حاکمه در ۲۵۰ سال اول مسیحیت علیه غلامان و بردگانی که به مسیحیت گرایش پیدا کرده بودند انجام می‌شد از **تاریخ آلبرماله** نقل و حکایت می‌کند. راجع به اسلام هم عیناً همین حرف را می‌زند، می‌گوید اسلام هم تا پایان دورۀ خلفای راشدین همین وضع را داشت و [طبقۀ ارباب و تاجر] با آن مبارزه می‌کردند. شما می‌گویید محیط مکه یک محیط تجارت‌پیشه‌ای بود و روابط تجاری در مکه پیدا شده بود و مکه حلقۀ رابطی بود میان یمن از یک طرف و شام از طرف دیگر و بنابراین احتیاج به یک تمرکز در عربستان پیدا شده بود و این، زمینۀ مادی پیدایش اسلام است. خوب، از این تمرکز چه کسی استفاده می‌کرد در این شهر تاجرنشین؟ بدیهی است که تاجرهای همین شهر، همان ابوسفیانها و ابوجهلها و ولید بن مغیره‌ها. خودت قبول داری که اینها در ابتدای اسلام تا زمان بنی‌امیه مخالف سرسخت بودند؛ به این دلیل که خودشان روی کار آمدند. پس این تعلیل و تحلیل‌ها به جایی نمی‌رسد.

ـ فرمودید مذهب در عین حال که عامل تخدیر است تکامل را هم باعث می‌شود. می‌شود این جور توجیه کرد که تکامل به نفع طبقۀ حاکم، یعنی تولید بیشتر اقتصادی که مآلاً جیب حاکم را پر می‌کند.

استاد: خیر، اینها تکامل که می‌گویند، تکامل جامعه است به طور کلی، یعنی جامعه از یک مرحلۀ پست‌تر به یک مرحلۀ عالی‌تر قدم می‌گذارد، نه اینکه این امر از نظر آنها تکامل است؛ آن که انحطاط است. واقعاً جامعه یک تغییر کیفی پیدا می‌کند و قدم به یک مرحلۀ بالاتری می‌گذارد. اینها صریح این حرف را می‌زنند. بحث مذهب هم اینجا پایان پذیرفت.

من در جلسۀ پیش نیمه وعده‌ای دادم که دربارۀ مطالب کتاب **منشأ خانواده، مالکیت و دولت** انگلس در این جلسه بحث کنم. امروز هم دو سه ساعتی مطالعه کردم،

بعد دیدم یک کتاب خیلی مفصلی است و از یک مقدمات دوری هم شروع کرده. البته مطالعهٔ آن خیلی خوب است، بد هم ترجمه کرده‌اند، همین فدائیان خلق آن را ترجمه کرده‌اند. آن مقداری هم که با بحث ما ارتباط دارد کم است یعنی در همین حدودی است که ما در اینجا خواندیم. دیگر من از اینکه آن را طرح بکنم صرف‌نظر کردم و این کتاب را دنبال کردم. حالا ما رسیدیم به اول فئودالیسم. به این ترتیب که پیش می‌رویم سریعتر پیش می‌رویم که شاید در سه چهار درس دیگر این کتاب تمام بشود.

انتقال از دورهٔ بردگی به دورهٔ فئودالیسم

اولاً من معذرت بخواهم، امروز گرفتاری پیدا کردم فرصت پیدا نکـردم کـه یک مـطالعهٔ جدیدی روی مطالب بکنم، حالا یک مقداری همین قدر کـه جـلسه‌مان تـعطیل نشـود صحبت می‌کنیم.

بحثی دربارهٔ انتقال از دورهٔ بردگی به دورهٔ فئودالیسم شده است. چنین فرض شده است که در دورهٔ بعد از دورهٔ اشتراکیت که برای اولین بار مالکیت خصوصی بر منابع تولید پیدا شده است مشخِّص نظامی که به وجود آمده رابطهٔ بردگی و برده‌داری بوده است، که برده‌دار همچنان که مالک مطلق منابع تولید بوده است ـ که البته در آن وقت منبع اساسی زمین بوده ـ مالک مطلق برده‌ها هم بوده است؛ یعنی آن برده‌ها هم برای او شیء بودند نه شخص، به این معنا که حقِ یک طرفی بوده، یعنی این بر آنها ذی‌حق بوده است بدون آنکه آنها حقی بر این داشته باشند، به دلیل اینکه حتی حق کشتن آنها را هم داشته است. همین طور که انسان راجع به ثروت خودش مالک مطلق است (اگرچه ما راجع به ثروت هم چنین اختیاری نداریم و اسراف و تبذیر جایز نیست)، به عبارت دیگر هـمچنان کـه انسان نسبت به اشیائی که مالک می‌شود مالک مطلق است و به اصطلاح عوامانهٔ معروف اگر دلم بخواهد اینها را تبدیل می‌کنم به یک گلوله و می‌زنم به دیوار چون اختیار مطلق دارم، آنها هم نسبت به این برده‌ها اختیار مطلق داشتند. منشأ اصلی بردگی جنگها بوده و

در ابتدا در کنار این برده‌ها که اول به رؤسای قبایل تعلق داشتند، افراد دهقانی هم وجود داشتند که به طور آزاد و خصوصی مالک قسمتی از زمین بودند و برای خودشان کار می‌کردند، ولی تدریجاً در اثر احتیاجاتی که پیدا می‌کنند (قرض می‌کنند و مقروض می‌شوند) مجبورند به اینکه هرچه دارند به همان برده‌داران بدهند و تدریجاً بچه‌هایشان را هم بدهند و تدریجاً خودشان هم به صورت برده درآیند. این یک دوره‌ای است که مشخِّص اصلی‌اش این خصوصیت است.

دلگرم نبودن برده به کار

ولی این دوره دوام پیدا نمی‌کند و اینها هم که مثال می‌زنند بیشتر مثالهایشان را از وضعی که در دولت رم بوده می‌آورند که البته وضع به این شکلی که می‌گویند، در همه جای دنیا تعمیم نداشته است. تا بعد یک سلسله تحولاتی به وجود می‌آید که آن نظام بردگی دیگر قابل بقا نیست به دو جهت[1]: یک جهت اینکه خاصیت نظام بردگی این است که چون برده خودش مالک هیچ چیزی نیست قهراً دلگرمیِ به کار ندارد و بنابراین محصول کارش زیاد نیست و اگر جامعه برسد به حدی که به کار بیشتر نیاز داشته باشد و همان ارباب خود را به درآمد بیشتری نیازمند ببیند گاهی برای او صرف می‌کند که یک مقدار به این برده آزادی بدهد برای اینکه بر میزان کارش و بر محصول و کارکرد او افزوده بشود، که ما نظیر این را گاهی در دوره‌های خودمان می‌بینیم؛ مثلاً می‌بینیم یک دولت استعماری که یک جا را ابتدا به صورت مستعمره دارد و آنجا به حسب ظاهر اختیارش خیلی بیشتر است و بنابراین درآمدش هم بیشتر، بعد آن مستعمره را آزاد می‌کند ـ واقعاً هم آزاد می‌کند ـ و به آن استقلال می‌دهد منتها یک نوع قراردادهایی هم با او می‌بندد که این قراردادها لااقل به صورت ظاهر از قبیل قراردادهایی است که میان دو ذی‌حقِ متساوی هست ولی بعد در نتیجهٔ نهایی می‌بینیم که آن سودی که از این کار برده است بیشتر است از آنچه که در دوران سابق می‌برده؛ یعنی وقتی عاقل باشد و منطقی فکر کند همان سودپرستی به او اجازه می‌دهد و به او حکم می‌کند که این وضع را به وضع دیگری تغییر بدهد؛ همین طور که می‌گویند انگلستان از هندوستانِ آزادشده بیشتر منفعت برد تا هندوستان مستعمره، یعنی ضمن اینکه این آزادی به نفع هند و هندی بود در عین حال او هم از کار خودش

۱. [ظاهراً فقط یک جهت ذکر شده است.]

زیانی نبرد.

البته اینجا روی اصولی که اینها می‌گویند من نتوانستم چیزی به دست آورم و خیال هم نمی‌کنم چیزی باشد که اینها از نظر تکامل ابزار تولید قضیه را چگونه توجیه می‌کنند. اگر ما تنها از این نظر بگوییم که روز به روز بر عدهٔ بردگان افزوده می‌شد و همین طور که طبع بشر هست روز به روز بر فشار برده‌داران هم افزوده می‌شد چون بر حرص اینها افزوده می‌شد، روز به روز بیشتر می‌خواستند ولخرجی کنند و بیشتر می‌خواستند که یک کاری بکنند و بیشتر بر برده‌ها فشار می‌آوردند و این امور تدریجاً برده‌ها را با یکدیگر متفق و متحد کرد و بعد از طرف برده‌ها قیامهایی علیه اینها صورت گرفت که برده‌ها حق خودشان را به زور گرفتند؛ اگر این جور توجیه کنیم البته توجیه معقولی هم می‌تواند باشد ولی قضیه صرفاً جنبهٔ روانی پیدا می‌کند نه جنبهٔ ماتریالیسم تاریخی به شکلی که اینها می‌گویند که تکامل ابزار تولید به مرحله‌ای رسید که دیگر آن روابط کافی نبود و باید تغییر می‌کرد؛ یعنی این مسئله را که در دورهٔ بردگی ابزار تولید از چه مرحله‌ای به چه مرحله‌ای رسید که ایجاب کرد روبناها و روابط باید به شکل دیگری باشد که آن شکلِ فئودالیسم است کاملاً بیان نمی‌کنند، یک چیزهای جزئی ذکر می‌کنند که به قول خودشان از نوع تغییر کمّی است نه از نوع تغییر کیفی.

شکی نیست که ابزار تولید دائماً در حال تغییر و تبدیل است، چون بشر است و به قول اینها کاراکتر انقلابی و خاصیت انقلابی دارد، یا آن طور که ما فکر می‌کنیم روز به روز بر معلومات و تجربیاتش افزوده می‌شود، یعنی بشر دوره به دوره از نظر فکری و فنی تکامل پیدا می‌کند، برای اینکه همان قضیهٔ **ن و القلم** است و بشر این قدرت را دارد که اندوخته‌های فکری و تجربه‌های خودش را برای نسلهای بعد باقی بگذارد، نسل بعد با سرمایه‌های فرهنگی که از نسلهای پیشین به ارث برده و تجربیات جدیدی که خودش می‌آموزد قهراً قدرت فنی و تکنیکی او بیشتر می‌شود و ابزار تولید توسعه پیدا می‌کند؛ یعنی حالت طبیعی این است. ولی هر تغییر تدریجی و هر توسعهٔ تدریجیِ ابزار تولید کافی نیست برای اینکه خصلت انقلابی داشته باشد و دوره‌ای را تبدیل به دورهٔ دیگر کند مگر اینکه ـ همین طور که خود این آقایان می‌گویند ـ تدریجاً تغییرات کمّی تبدیل به تغییر کیفی بشود، یعنی یکدفعه صنعت یک وضع جدیدی پیدا کند که اصلاً با گذشته هیچ طرف مقایسه نباشد، مثل همان تبدیل آب به بخار، یعنی اصلاً تغییر ماهیت بدهد. مثلاً کشاورزی ماشینی با کشاورزی قبلی یک چنین اختلاف فاحشی دارد یعنی یک اختلاف

ماهیتی دارد. اما اینکه در دورهٔ بردگی در نهایت امر چه تکامل اینچنینی برای ابزار تولید پیدا شد که در دوره‌های قبل نبود، ما در اینجا یک چنین چیزی نتوانستیم پیدا کنیم. البته اینجا یک چیزهایی می‌گویند ولی ـ عرض کردم ـ اینها از قبیل تغییر کمّی است نه تغییر کیفی. مثلاً می‌گوید:

> گفتیم اصولاً وسایل تولید در یک حالت باقی نمی‌ماند و مرتباً رو به ترقی و پیشرفت می‌باشد (این البته درست است) یعنی دارای کاراکتر انقلابی است (البته این هم به همان معنا که در یک وقت خاص ممکن است درست است ولی این طور نیست که دائماً در حال انقلاب باشد) و در اثر تغییر آن خواه‌ناخواه تغییر کیفی در اوضاع اجتماعی پدیدار می‌گردد. در دورهٔ فئودالیسم استعمال گاوآهن توسعه می‌یابد. (توسعه پیدا کردن که تغییر انقلابی و تغییر کیفی نیست) و مخصوصاً رشته‌های مختلف فلاحتی از قبیل باغبانی، لبنیات سازی، نوشابه‌سازی ترقی زیاد می‌نماید (این مقدار ترقی کردن که کافی نیست برای اینکه یک تحول کیفی در جامعه به وجود بیاید) یعنی اصولاً در دورهٔ فئودالیسم ترقی فلاحت به عنوان تنها رشتهٔ مؤثر تولید قابل ملاحظه می‌باشد.

این، حرف درستی است. فرض این است که فلاحت از دورهٔ بردگی شروع شده است یعنی دورهٔ برده‌داری و دورهٔ فئودالیسم به شکلی که اینها می‌گویند اگر ما بخواهیم از نظر ابزار تولید و وضع تولید در نظر بگیریم این هر دو دوره بیش از هر چیزی همان دورهٔ فلاحت و زندگی زراعتی هستند. در دورهٔ بردگی هم این طور بوده و در دورهٔ فئودالیسم هم این طور بوده است. البته شک ندارد که فلاحت تدریجاً و دوره به دوره تا یک حدی تکامل پیدا کرده کما اینکه در کنار آن صنعت و تجارت هم تغییر پیدا کرده است. حالا ببینیم اساساً اینها دورهٔ فئودالیسم را چگونه تعریف می‌کنند.

خصوصیات دورهٔ فئودالیسم

۱. رابطهٔ سرواژی میان مالک زمین و کشاورز

اساساً دورهٔ فئودالیسم که اینها می‌گویند و به صورت یک اصل کلی و یک اصل علمی ذکر

می‌کنند که باید در همه جای عالم عمومیت داشته باشد، مثل اینکه در ابتدا خود صاحبان این نظریه ـ حتی خود کارل مارکس ـ اطلاع نداشته‌اند که در همه جای دنیا این شکل فئودالیسمی که تاریخ اروپا حکایت می‌کند وجود نداشته، کما اینکه آنچه که اینها می‌گویند، در مشرق‌زمین اساساً وجود نداشته است. تفاوت اساسی دورهٔ فئودالیسم با دورهٔ برده‌داری این است که در این دوره رابطهٔ مالک زمین با کشاورز به شکل سرواژی ـ در اصطلاح اینها ـ است یعنی کشاورز در اینجا یک حالتی دارد میان بردگی و آزادی. برده نیست برای اینکه برده آن است که خرید و فروش می‌شود و حتی بالاتر برده آن است که [مالک وی] اختیار کشتن او را هم دارد، برده آن است که اصلاً شیء محض است و مالک هیچ چیزی نیست؛ ولی اینها این طور نبودند، [برده‌دار] مالک رقبهٔ اینها نبوده، حق نداشته که خودِ این را مستقلاً به هرکس دلش می‌خواهد بفروشد، کما اینکه سِروها در یک حد خیلی کمی مالکیت خصوصی هم داشته‌اند. مالک حق کشتن اینها را هم نداشته است. ولی در عین حال آزاد مطلق هم نبوده‌اند یعنی اینها به این زمین بسته بوده‌اند، مالِ این زمین و از توابع این زمین بودند. این مزرعه‌ای که در اینجا وجود داشته و این زارعی که در اینجا بوده، این زارع جزء این زمین بوده، حق نداشته است که از اینجا نقل مکان کند و به جای دیگر برود، مثلاً بخواهد رعیت این ارباب نباشد برود رعیت یک ارباب دیگری باشد، که خود به خود یک نوع رقابت میان اربابها به وجود می‌آورد. اگر چنین آزادیی می‌داشتند، این امر خود منشأ یک نوع تحولات می‌شود برای اینکه یک نفر کشاورز وقتی که در یک محل معینی هست اگر این ارباب رویش فشار بیاورد می‌رود پیش آن ارباب دیگر؛ بسا هست او نیاز بیشتری دارد یک تسهیلاتی هم برای این قائل بشود. ولی به این شکل نبوده؛ اینها روی زمین بودند و وقتی که زمین خرید و فروش می‌شده با رعیت خرید و فروش می‌شده است. این دِه مثلاً با پنجاه کشاورزی که دارد خرید و فروش می‌شده، که اگر احیاناً به واسطهٔ یک بیماری مثلاً ده نفر از این پنجاه کشاورز می‌مردند و چهل نفر می‌شد قهراً از قیمت این مزرعه کاسته می‌شد، و اگر در اثر توالد و تناسل، این پنجاه نفر به شصت نفر می‌رسید قهراً بر قیمت این مزرعه افزوده می‌شد، ولی خود کشاورز مستقلاً قابل خرید و فروش نبود.

این یک نظامی است که در دنیای مشرق‌زمین اصلاً چنین چیزی سابقه ندارد یعنی تاریخ مشرق‌زمین از یک چنین رابطه‌ای هرگز حکایت نمی‌کند. «دهقانی» یعنی عمل دهقانی یا ارباب رعیتی، به این اصطلاح جاری زمان ما، تا آنجا که تاریخ نشان می‌دهد

براساس همان آزادی کامل رعیت بوده است، آزادیی که [ارباب] حقِ هیچ‌گونه خرید و فروشی را نسبت به او ولو به تبع ملک نداشته است، که این قهراً یک چنین رابطه‌ای را هم به وجود می‌آورد: وقتی که این طور است زارع حق دارد که با مالک قرارداد ببندد؛ با مالک قرارداد می‌بندد و می‌گوید من بر این اساس حاضرم که رعیت [تو باشم: دو ثلث][۱] تو یک ثلث من، یا دو ثلث من یک ثلث تو، اگر تخم و بذر را تو بدهی اینچنین، اگر تو ندهی اینچنین؛ یا بعضی امکانات دیگر، که قرارداد فرق می‌کند.

به هرحال دوره‌ای به این شکل که اینها دورهٔ فئودالیسم می‌گویند دوره‌ای است که از مختصات مغرب‌زمین بوده است. پس ما اگر بخواهیم بگوییم دورهٔ فئودالیسم، باید فئودالیسم را به همین شکل خودمان تعریف کنیم یعنی دورهٔ مالکین بزرگ و دوره‌ای که کشاورز فقط همان رعیتِ به اصطلاح خودمان بوده است یعنی یک آدمی بوده که حق داشته آزادانه بیاید قراردادی با این ارباب یا ارباب دیگر ببندد، اگر هم دلش خواست نقل مکان کند و از اینجا به جای دیگر برود، بتواند، و قهراً اگر دلش بخواهد تغییر شغل بدهد، بتواند و از این نظر اجباری نباشد. فشارهایی که بوده است از جنبهٔ دیگر بوده نه به این شکل.

۲. نظام ملوک‌الطوایفی

خصوصیت دیگر این دوره این است که نظام اجتماعی از صورت قبیله‌ای خارج شده و به صورت ملوک‌الطوایفی درآمده است. می‌دانیم نظام قبیله‌ای یک نظامی است که در آن همه چیز به رئیس قبیله برمی‌گردد، یعنی قضیه بیشتر روح عاطفی دارد؛ رئیس قبیله، ریش‌سفیدها، شورای ریش‌سفیدان و از این جور چیزها مطرح است که بیشتر به عواطف مردم بستگی دارد یعنی آن کسی که او را به رسمیت می‌شناسند یک کسی است که یک موقعیتی در عاطفهٔ افراد دارد. قهراً این در یک محیطهای محدود و کوچک است و در جاهایی که خیلی بزرگ باشد اصلاً معنی ندارد. در یک ده می‌تواند یک کسی ریش‌سفید باشد و به عنوان بزرگتر مرجع باشد، یا چند نفر به این شکل باشند، اما همین قدر که دِه به صورت یک شهر بزرگ درآمد، این شهر ریش‌سفید بخواهد داشته باشد [ممکن نیست.] مثلاً کسی بگوید ریش سفید تهران کیست؟ اصلاً ریش سفید تهران را نمی‌شود به دست

۱. [چند ثانیه‌ای نوار افتادگی دارد.]

آورد. همچنین ریش سفید باید کسی باشد که مردم بتوانند او را بشناسند. اصلاً در جمعیتهای خیلی بزرگ امکان چنین شناساییها به این عناوین نیست و خود به خود از بین می‌رود.

دوران فئودالیسم دوران ملوک‌الطوایفی است. در دوران ملوک الطوایفی یک دولت مرکزی وجود دارد و قهراً یک نفر به عنوان سلطان یا شاه یا رئیس جمهور و یا رئیس کل وجود دارد، ولی در عین حال ملوک‌الطوایفی است به این معنا که همین اربابها در منطقه‌های مختلف که مالک زمینهای مختلف هستند در همان حال که مالک هستند مَلِک هم هستند، منتها مَلِک کوچک. مالکند و در همان حال که مالکند و صاحبان اراضی و به اصطلاح ارباب هستند، در میان مردم حکومت هم می‌کنند، کما اینکه در ایرانِ خودمان تا حدود پنجاه سال پیش که همین دورهٔ امرا و خوانین بوده، همین طور بوده است. امیر قاین یک چنین آدمی بوده. او ضمن اینکه یک زمین‌دار خیلی بزرگ بوده و مردم آن وضع را داشتند، ضمناً امیر هم بوده، یک امیری که دارای نیمه استقلال هم بوده یعنی اینچنین نبود که اگر مثلاً ناصرالدین شاه در تهران می‌مرد با یک ابلاغ کوچک مظفرالدین شاه که «جناب امیر قاین شما تشریف بیاورید، یک کس دیگر را می‌خواهیم به جای شما بفرستیم» قضیه عملی باشد؛ امکان نداشت. به حسب ظاهر و تشریفات چرا، برایش ابلاغ صادر می‌کرد، خلعت می‌فرستاد؛ او هم جواب می‌داد و در تشریفاتْ خودش را رعیت و نوکر این قلمداد می‌کرد اما در معنا دارای نوعی استقلال بود و به این سادگیها و به این آسانیها امکان نداشت مگر اینکه اگر دولت مرکزی می‌خواست یکی از آنها را بردارد با قدرت و زور و توپ و تفنگ و سرباز و این حرفها برمی‌داشت. یا مثلاً امیر بجنورد، امیر شاهرود (امیر اعظم) که قصه‌ها از او نقل می‌کنند و داستان کشته شدنش هم خیلی داستان عجیبی است. یک جنایات عجیبی کرده بود که بعد همان نوکرهای خودش ریختند به سرش و او را کشتند؛ و در هرجا این جور بوده است.

ریشهٔ نظام ملوک‌الطوایفی

در نظام ملوک‌الطوایفی یک دولت مرکزی وجود دارد. حال فلسفهٔ این دولت مرکزی چیست؟ چه چیز این دولت مرکزی را به وجود آورده؟ اینها ناچار باید با همان تکامل ابزار تولید قضیه را توجیه کنند؛ ما که نتوانستیم بفهمیم در اینجا چگونه تکامل ابزار تولید به این مسئله منتهی شده. ولی اصل قضیه چیز دیگری است و آن این است: ملوک‌الطوایفی

مولود پیدایش حکومتهای بزرگ است. خصلت توسعه‌طلبی و فزون‌طلبی و قدرت‌طلبی و برتری‌طلبی در بشر هست که از قدیمترین ایام تاریخ هم بوده است: یک آدم زورمند، قلدر و با ابتکار که می‌توانسته اراده‌ها را تا یک حد زیادی تسخیر کند، افرادی مثل شاه اسماعیل و نادر در عصرهای اخیر و کورش در دوران قدیم که وقتی پیدا می‌شوند زود می‌توانند یک ارتش قوی به وجود بیاورند، اینها یک قدرت تشکیل می‌دادند و کم‌کم کوشش می‌کردند قدرت خودشان را توسعه بدهند، هر مقداری که زورشان می‌رسید. کم‌کم کار به جایی می‌رسید که منطقه‌های بسیار وسیعی را در زیر فرمان خودشان درمی‌آوردند. اینها اگر می‌توانستند دو نسل، سه نسل، ده نسل ادامه پیدا کنند طبعاً در میان آن مردم (مردمی که در زیر فرمان اینها بودند) یک نوع وحدتی و یک نوع سنخیتی به وجود می‌آمد، سنخیتی از قبیل زبان، و ناچار یک نوع روابطی از قبیل روابط هموطنی در میان مردم پیدا می‌شد. با اینکه مردم هر منطقه‌ای با مردم منطقهٔ دیگر از یکدیگر جدا بودند ـ مثلاً ایالت فارس از ایالت اصفهان جدا بود و هر دوی اینها از ایالت خراسان جدا بودند ـ ولی احساس می‌کردند که همهٔ اینها جزو یک قلمرو هستند به نام مثلاً ایران. این روابط قهراً اینها را در تاریخشان، در فرهنگشان، در زبانشان، در دین و مذهبشان به هم نزدیک می‌کرد، حال یا متحد می‌کرد یا لااقل به یکدیگر نزدیک می‌کرد به طوری که با مردمی که از این قلمرو بیرون بودند مثلاً مردم هند احساس یک نوع بیگانگی می‌کردند که با مردم خود احساس آن بیگانگی را نمی‌کردند. آنوقت در دوران ملوک‌الطوایفی این ملک‌الطائفه‌ها به این مقدار لااقل قانع بودند که در همان منطقهٔ خودشان حکومت داشته باشند؛ حکومت مرکزی راضی باشد به یک مقدار باجی، خراجی، کمکی که او به دولت مرکزی می‌کند، سالیانه رشوه‌ای لااقل به دولت مرکزی می‌دهد و یا در مواقع گرفتاری برایش سرباز می‌فرستد؛ ولی آن دیگر مزاحمش نشود، او هم پشتیبان این باشد.

به هرحال از جمله خصایص دوره‌های ملوک‌الطوایفی این است که همانهایی که مالک زمینهای زراعتی و ارباب هستند در همان حال صاحب قدرت و حاکم هم هستند یعنی مالک بودن و حاکم بودن را یکجا دارند. ولی ما می‌دانیم که این کلیت ندارد. لااقل ما اگر در همین ایران خودمان برای زمانهای خودمان هم در نظر بگیریم می‌بینیم که این کلیت ندارد که حاکم و مالک همیشه یکی باشد. البته در اغلب موارد همین طور بوده، هرکسی که مالک بوده یا به دلیل مالک بودنش حاکم می‌شده یا اول حاکم می‌شده و به دلیل حاکم بودنش مالک می‌شده، هردوی اینها وجود داشته است. خیلی قصه‌ها و قضایا

در همین زمینه‌ها هست که یا مالکها چون مالک بودند حاکم شدند، و یا حاکمها چون حاکم بودند و زور داشتند بعد اموال مردم را تصاحب کردند و مالک شدند. ولی مواردی هم بوده که اینها از یکدیگر جدا بوده‌اند یعنی مالک غیر از حاکم بوده و دو قدرت در مقابل یکدیگر بودند. مثلاً در بسیاری از نقاط خراسان مالکهای عمده حاکم نبودند. این حاج حسین آقای ملک یک مالک بسیار عمده‌ای در خراسان بود. تقریباً اکثریت آن منطقهٔ ما، منطقهٔ جام، که یک ولایت آباد و پر آبادی است مال حاج حسین آقای ملک بود، و در منطقهٔ غرب مشهد هم، حدود چناران ـ که الآن مسیر [جاده] هم هست ـ او املاک زیادی داشت. ولی او مالک بود بدون آنکه حاکم باشد. اواخر در تهران بود، در آن وقتی هم که در مشهد بود به عنوان یک مالک و صاحب قدرتی که چون مالک بود صاحب قدرت بود شناخته می‌شد و الّا حکومت در دست همان شاهزاده‌های قاجار بود؛ مخصوصاً در دورهٔ قاجار که ما می‌دانیم قضیه این جور بوده (دوره‌های قبل را باید به تاریخ مراجعه کرد). در دورهٔ قاجار سلاطین قاجار ابلاغهای حکومت را الّا در یک موارد نادر که یک امرای صاحب قدرتی وجود داشتند مثل امیر قاین و امیر شاهرود و امیر بجنورد و امثال اینها، به همان شاهزاده‌ها می‌دادند. حاکم اصفهان مثلاً ظلّ‌السلطان بود. در زمان فتحعلیشاه حاکم کرمان ابراهیم خان بود که همین جدّ این شیخی‌ها باشد، و در مشهد اغلبْ پسرعموها یا پسرها و یا برادرهای شاه مانند رکن‌الدوله بودند، که اغلب اینها همین شاهزاده‌ها بودند.

به هرحال این هم یک دوره‌ای است به نام دورهٔ فئودالیسم که مشخِّص اصلی این دوره از نظر تولید، فلاحت بوده است و از نظر وضع حکومتی رژیمهای بزرگ و سلطنتی ـ و یا شاید در بعضی جاها جمهوری ـ بوده ولی سلطنتی‌های مقرون به ملوک‌الطوایفی در بسیاری از جاها؛ و از نظر روابط مالک و کشاورز هم که به قول اینها روابط سِرواژی بوده که البته گفتیم در میان ما به این شکل نبوده بلکه روابط ارباب و رعیتی بوده و اینها خیلی با یکدیگر فرق می‌کند. خود مارکس که بعدها در تاریخ متوجه شد که این ضوابطی که برای غرب ذکر کرده برای شرق صدق نمی‌کند آمد و آن نظریهٔ معروف وجه تولید آسیایی را بیان کرد که اجمالاً وجه تولید در آسیا و وجه تولید در اروپا با یکدیگر متفاوت بوده است.

انتقال به دورهٔ بورژوازی

اینجا ما مسئلهٔ زیادی خیال نمی‌کنم داشته باشیم، مسئلهٔ مهممان این است که بعد ما به

سرمایه‌داری می‌رسیم. اینجا فقط یک زمینه‌ای ذکر می‌کنند برای انتقال از فئودالیسم تدریجاً به سرمایه‌داری، البته اول به دورهٔ بورژوازی، که چطور می‌شود که فئودالیسم ضعیف می‌شود و بورژوازی می‌رسد. (مثل اینکه توجیه از نظر ابزار تولید هم خیلی ساده است و توجیه کرده‌اند.) می‌گویند صنعت در دورهٔ فئودالیسم تدریجاً رشد می‌کند، یک طبقه‌ای به عنوان ارباب صنایع به وجود می‌آید، مبادلات هم توسعه پیدا می‌کند، در ابتدا مبادلات منحصر و محدود است به همان حوزهٔ خان، یعنی محصولاتی که در قلمرو او تولید می‌شود در قلمرو همان خان هم مصرف می‌شود و از این قلمرو به قلمرو دیگر تجاوز نمی‌کند و از آن قلمرو نیز محصولی به این قلمرو نمی‌آید. قهراً وقتی که محصولات در یک قلمرو محدودی مصرف بشود بسا هست بسیاری از آن معاملات معاملات جنسی باشد نه معاملات پولی یعنی معاملات کالا به کالا باشد، مثلاً گندم بدهند خرما یا ماست و یا روغن بخرند؛ پشم بدهند جو یا برنج بخرند؛ و امثال اینها. در دهات، معاملات کالا به کالا لااقل تا چند سال پیش معمول بود یعنی کمتر اتفاق می‌افتاد که مغازه‌داران و دکان‌دارها از طرف پول بگیرند، چون اغلب پول نداشت. مثلاً این آدم مقداری چای می‌خواست، می‌دیدی که دستمالش را پر از گندم کرده آورده و به دکاندار می‌گوید این قدر چای به من بده.

به هرحال وقتی که دایرهٔ مبادلات مضیّق و محدود باشد و جامعه جامعهٔ محدودی باشد، حتی پول هم ممکن است که در این دوره چندان رایج نباشد. ولی تدریجاً به عللی مبادلات توسعه پیدا می‌کند. این توسعهٔ مبادلات سبب می‌شود که کم‌کم یک طبقه‌ای که آنها را طبقهٔ واسطه می‌نامند یعنی طبقهٔ بازرگان، طبقه‌ای که رابط است میان تولیدکننده و مصرف‌کننده و در واقع او را باید به یک معنا طبقهٔ توزیع‌کننده هم نامید، به وجود بیایند. کالاهایی را از نقاط دوردست به نقاط دیگری می‌برند. کم‌کم کار به کالاهای به اصطلاح تجملی می‌کشد؛ همان خانی که قبلاً با مردم که زندگی می‌کرد شبیه به همان مردم لباس می‌پوشید، کفشش شبیه کفش مردم بود، قبا و جبّه‌اش نظیر قبا و جبّهٔ مردم دیگر بود، فرشی که در خانهٔ خودش گسترده بود نظیر فرشی بود که در خانهٔ دیگران بود، لوازم سوختش مثل لوازم دیگران بود، در اثر اینکه صنعت در یک گوشه‌ای ترقی می‌کند، فرض کنید یک نوع پارچه‌ای در یک جایی پیدا می‌شود، در اثر مسافرتها یا به جهت دیگر اطلاع پیدا می‌کند که یک پارچه‌ای در کجا پیدا شده یا خود آن پارچه را در اینجا عرضه می‌دارند؛ خوب، بشر است، همین قدر که دید یک چیز جدیدی آمده هرکسی که امکانات دارد

می‌خواهد آن را تهیه کند.

اینها سبب می‌شود که یک طبقه‌ای که رابط‌اند میان تولیدکننده‌هایی که در نقاط دوردست هستند و مصرف‌کننده‌هایی در نقاط دیگر، به وجود بیایند که طبقهٔ تاجر و تاجرپیشه هستند. این طبقه تدریجاً رشد می‌کنند و تقریباً سرمایه و امکانات و دارایی را از اختیار این فئودالها می‌گیرند به طوری که تدریجاً این فئودالها هم احتیاج به اینها پیدا می‌کنند. اینها وضع کارشان با وضع کار فئودال فرق دارد، یعنی فئودال برای اینکه فئودال باقی بماند اصلاً احتیاج دارد به چوب و فلک و به نوکر و سرباز و این را بگیر و این را بیاور و از این حرفها، زیرا مستقیماً دارد مردم را استثمار می‌کند. چون مستقیم مردم را استثمار می‌کند احتیاج به خفقان و امثال اینها هم دارد. ولی تاجر زیرکانه مردم را استثمار می‌کند، اصلاً احتیاجی به این حرفها ندارد، همان گوشهٔ دکّهٔ خودش نشسته و اصلاً هیچ کس نمی‌فهمد [چه می‌کند.]

یک نمونه

در همین تهران (آنچه می‌گویم واقعاً هست، چون برخورد کرده‌ام) گاهی آدم به یک دکّه‌ای برخورد می‌کند، می‌بیند یک دکّهٔ کوچک است، مثلاً سه متر در سه متر بیشتر نیست. سرمایه‌اش را انسان نگاه می‌کند؛ سبزی‌فروش است (البته حدود پانزده سال پیش این تجربه را دارم). این سبزی‌فروش از صبح تا غروب چقدر سرمایه در اینجا مبادله می‌کند؟ فقط دو هزار تومان. ولی او از همین دو هزار تومان هشتصد تومان درمی‌آورد. آدم وقتی که به مغازه‌اش نگاه می‌کند رحمش به حالش می‌آید، خیال می‌کند به این زکات می‌رسد و نمی‌داند که اگر همین را بیایند کنار یک استاد دانشگاه بگذارند سه تا استاد دانشگاه را می‌خرد. اینها به یک قِران یک قِران هم قانع نیستند. با هزار تومان سرمایه، صبح بسیار زود [به میدان بار] می‌رود. خیلی هم وارد هستند و می‌دانند که این طبقهٔ اعیان و اشراف چه نوع سبزیهایی می‌خورند، مخصوصاً این سبزی‌فروشیهایی که مثلاً در لاله‌زار هستند. یک نوع سبزیهایی که برای انواع خورشهایی که اصلاً ما اسمهایشان را هم بلد نیستیم استفاده می‌شود می‌آورند. مشتریهایی هم که دارند اصلاً چانه زدن بلد نیستند. و لهذا آنچه که برای خودش پنجاه تومان تمام شده حداقل به صد تومان می‌دهد و حقیقتاً این جور است که با هزار تومان سرمایه‌ای که دارد، آن کالا را دو هزار تومان می‌فروشد و شب که به خانه‌اش می‌رود هزار تومان اضافه در جیبش هست. این دیگر

احتیاج به سرباز و این حرفها ندارد.

این است که می‌گویند خصلت و خاصیت دورهٔ بورژوازی این است که آزادی‌طلب و آزادی‌خواه است و حتی با اختناقهایی که در فئودالیسم هست مبارزه می‌کند و به همین جهت یک نوع پیشرفتی در تمدن بشر به وجود می‌آید، برای اینکه آزادی است و بالاخره آزادی نسبت به اختناق [پیشرفت] است. و لهذا همین بورژواها در اروپا که پیدا شدند خودشان عامل بسط تمدن و فرهنگ و آزادی بودند و از نظر اینها این همه آزادیخواهی‌ها و آزادی‌طلبی‌هایی که در اروپا پیدا شد و این همه انقلابهای آزادیخواهی که در اروپا رخ داد همه معلول نظام بورژوازی بود که در اروپا پیدا شد و با نظام خفقان‌آور فئودالیسم مبارزه می‌کرد. در اینجا دیگر بیش از این بحثی ندارد؛ بحثی هم اگر دارد من بیش از این حضور ذهن ندارم. عرض کردم که من امروز اصلاً به مطالعه کردن نرسیدم؛ این مقدار هم که عرض کردم یک مقدار ذهنی بحث کردم. دیگر من امروز بیش از این حرفی ندارم. اگر آقایان حرفی دارید بفرمایید که بعد بیاییم روی سرمایه‌داری بحث کنیم و آن را دقیقاً مورد بحث قرار بدهیم.

□

ـ فرمودید که نظام ملوک‌الطوایفی ناشی از ریزش قدرتهای بزرگ بوده...

استاد: به نظر من این طور است. این گونه نیست ـ یا لااقل در همه جا این گونه نیست ـ که اول ملوک‌الطوایفی به وجود بیاید بعد این ملوک‌الطوایف با یکدیگر متحد بشوند و یک قدرت مرکزی به نام دولت مرکزی به وجود بیاورند. اغلب، اول قدرتِ بزرگ به وجود می‌آید، بعد در داخل این قدرت بزرگ قدرتهای کوچکی پیدا می‌شوند، تدریجاً این قدرتهای کوچک به نوعی استقلال می‌رسند که آن قدرت مرکزی هم چندان اختیار ندارد. مثلاً در تاریخ اسلام، اول قدرت بزرگ به وجود آمد که قدرت خلافت بود؛ و در ابتدا هم ـ در اوایل زمان بنی‌امیه و در اوایل زمان بنی‌العباس ـ قدرت خلافت یک قدرت مطلقی بود که هرکاری که می‌خواست می‌کرد. هارون‌الرشید در اقصی بلاد مملکت خودش ـ که اکثرِ معمورهٔ دنیا تحت حکمش بود ـ هرکسی را که می‌خواست نصب کند نصب می‌کرد و هرکسی را که می‌خواست عزل کند عزل می‌کرد. یک حکومت مطلقه‌ای بود. ولی تدریجاً در داخل همین قلمروِ هارون‌الرشید، یعنی همان قلمرو خلافت، یک حکومتهای به اصطلاح ملی ـ که اینها ملی هم نیستند که واقعاً حس ملیتی در کار باشد ـ به وجود آمد

نظیر طاهریان. طاهریان ابتدا دست‌نشاندهٔ خود خلفای عباسی بودند. اینها ایرانی هستند ولی گرایش عربی خیلی قویّی دارند، که خود این مؤید همین نظر من است. یک وقتی یک کتاب ایرانی برای طاهر ذوالیمینین بردند. انداخت دور، حتی دستور داد که این را آتش بزنید، ما دیگر از این کتابها نمی‌خواهیم. ولی بعد از اینکه اینها قدرتی شدند، دیگر خلیفه نمی‌توانست آزادانه اینها را عزل و نصب کند. اینها هم به همین مقدار قانع بودند که خلیفه را به رسمیت بشناسند، اسم خلیفه را در نماز جمعه‌ها ببرند، او را احترام کنند، مثلاً باج برایش بفرستند و بالاخره کمک به او بدهند ولی او هم دست به ترکیب اینها نزند و کاری به کارشان نداشته باشد.

البته در این قضیه عوامل روحی و روانی خیلی دخالت دارد. این هم خودش یک مسئله‌ای است. مارکسیستها همیشه می‌خواهند مسائل را فقط بر اساس روابط مادی توجیه کنند یعنی برای عوامل فکری، روانی، روحی هیچ اصالتی قائل نیستند در صورتی که همین قضایای خلافت اسلامی کاملاً این قضیه را نقض می‌کند. مثال به همین حکومتهای ایرانی خودمان می‌زنیم: بدون شک هرکدام از این حکومتهای ایرانی اگر می‌خواستند از مرکز خلافت کاملاً مستقل باشند قدرتش را داشتند، مخصوصاً در بسیاری از دوره‌ها. از دورهٔ متوکل به بعد هیچ وقت خلافت عباسی قدرت اینکه بتواند حاکمی را در قلمرو خودش مجبور به تبعیت کند نداشته، ولی در عین حال همهٔ اینها از او پیروی می‌کردند، یعنی کم‌کم خلافت به صورت یک امر مقدس یعنی یک امر شرعی درآمد. تنها در زمان صفویه است [که چنین نیست،] به این علت که صفویه شیعه بودند و خلافت را به رسمیت نمی‌شناختند. [در این زمان،] ایران اصلاً این فکر از سرش بیرون آمد، در صورتی که دوره دورهٔ عثمانی بود؛ حتی با خلفای عثمانی هم جنگید؛ و الّا خلفای عباسی، بعد هم خلفای عثمانی و در دورهٔ فاطمیین هم خلفای فاطمی در منطقهٔ مصر و در دورهٔ خلفای اندلس هم خلفای اموی در آنجا، یک حکومت مقدس داشتند، یعنی فردی که در ایران حکومت می‌کرد همیشه یک دغدغهٔ فکری داشت که این حکومت من شرعی باشد و خلاف شرع نباشد، بنابراین اجازه از حاکم شرعی داشته باشم. عین آنچه که شیعهٔ امروز راجع به حاکم شرعی و مجتهد فکر می‌کند اینها راجع به خلافت فکر می‌کردند. تنها یعقوب لیث صفّار است که در تاریخش نوشته‌اند که این مطلب را اصلاً قبول نداشت.

سرمایه داری

۱

سرمایه‌داری

وارد بحث سرمایه‌داری می‌شویم، آنچه که دورهٔ سرمایه‌داری می‌نامند و البته مسئلهٔ بسیار اساسی و مهمی است که باید دقیقاً بررسی بشود. این دوره مشخِّصش ماشین است و به تعبیر دیگر دورهٔ تولید ماشینی است. ابزار این دوره ماشین است که با ابزار سابق متفاوت است. طبقاتی که در این دوره به وجود می‌آیند دو طبقه‌ای هستند که ماهیت این دو طبقه با طبقاتی که در دوران پیشین بوده‌اند متفاوت است: طبقهٔ بورژوا و طبقهٔ پرولتر. مثلاً طبقهٔ بوروژا ماهیتاً با طبقهٔ فئودال متفاوت است همچنان که طبقهٔ پرولتر ماهیتاً با طبقهٔ سِرو یا کارگر در گذشته متفاوت است. و این طبقات جز در این دوره یعنی در این دورهٔ ابزار تولیدی نمی‌توانسته وجود داشته باشد کما اینکه محصول یعنی آنچه که تولید می‌شود نیز جز در این دوره نمی‌توانسته وجود داشته باشد، اگرچه به حسب ظاهر انسان فکر می‌کند که در همهٔ دوره‌ها بشر چیزهایی را تولید می‌کرده که کالا می‌نامد، در این دوره هم دارد تولید می‌کند؛ ولی از نظر اقتصادی ماهیت آنچه در این دوره تولید می‌شود که نام «کالا» رویش می‌گذارند با آنچه که در دوره‌های پیشین بوده است متفاوت است. البته همهٔ اینها از نظر این آقایان است. اینها یک یک باید بحث بشود.

انقلاب صنعتی

یک مسئلهٔ خیلی واضح و روشنی هست و آن این است که در دنیا به دنبال چندین تحول

و انقلاب فکری و ادبی (حالا اینکه دنبال آن بوده، آن جهت را نمی‌خواهیم بحث کنیم) یک انقلابی در دنیا به وجود آمد که آن را «انقلاب صنعتی» می‌نامند و بیشتر هم از انگلستان شروع شده یعنی انگلستان پیشقدم این انقلاب صنعتی است. در این انقلاب، بشر از نظر ابزار تولید وارد مرحلهٔ جدیدی شد که دورهٔ ماشین است. حالا اولین حرف در اینجا این است: در سابق هم بشر ابزار تولید داشت ولی ابزار تولیدش ماشین نبود. مثلاً آسیاب یک صنعت بسیار قدیمی است، یا چرخهای نخریسی ابزارهایی قدیمی است، یا گاوآهن برای شخم‌زدن یک ابزار قدیمی است، یا دستگاهی در خراسان که دو قسمت داشت، یکی را گَردو و دیگری را چِپَر می‌گفتند و ابزاری بود برای خرمن‌کوبی. یک ابزار چوبی بود که محوری داشت و پرّه‌هایی نوک تیز از چوب که اول آنها را با گاو دور خرمن می‌چرخاندند و اینها که کاه‌ها را قلم‌قلم می‌کرد، بعد وسیلهٔ دیگری که آن را از خار و چوب ساخته بودند بر روی خرمن کشیده می‌شد و آن کاه‌ها را نرم می‌کرد. بعد که در واقع گندم و کاه از یکدیگر جدا و در عین حال مخلوط بودند، به وسیلهٔ باد دادنْ اینها را از یکدیگر جدا می‌کردند. به هرحال اینها ابزارهایی بود در قدیم. ولی به هیچ کدام از اینها ماشین نمی‌گویند؛ ابزارهایی را که در عصر جدید به وجود آمده است ماشین می‌گویند.

نظریات دربارهٔ وجه تمایز ماشین

حالا مسئلهٔ مهم این است که وجه تمایز ماشین از غیر ماشین چیست؟ اتفاقاً یک مسئله‌ای است. در ابتدا به نظر یک مسئلهٔ نظری و ذهنی می‌آید و حال آنکه چنین نیست، مسئلهٔ خیلی مهمی است.

یک نظریه این است که هیچ فرقی میان ابزارهای گذشته با این ابزاری که اسمش را ماشین می‌گذاریم نیست جز اینکه این تکامل‌یافتهٔ اوست، یعنی اختلاف ماهوی با یکدیگر ندارند (تکاملِ به این معنا)، بدون آنکه اختلاف ماهوی با یکدیگر داشته باشند توسعهٔ بیشتری پیدا کرده است. مثلاً اتومبیلها را سال به سال دقیق‌تر و مجهزتر می‌کنند و می‌گوییم که کاملتر است. همین طور هواپیماهای مسافری. در جنگنده‌ها خیلی بیشتر. می‌بینید هر سال می‌گویند آمریکا یا شوروی فلان جنگنده را به وجود آورد. این، تکامل صنعت است یعنی آن بَعدی مزایا و جنبه‌های مثبتی دارد که قبلی‌ها فاقد آن بوده‌اند. مثلاً سرعتش بر سرعت آن فزونی دارد یا استحکامش بیشتر است. در این موارد، ما می‌گوییم که صنعت تکامل پیدا کرده بدون آنکه تغییر ماهیت داشته باشد که در نتیجه دوره‌ای را به

دورهٔ دیگر عوض کند؛ نه، عصر همان عصر است. ولی ما می‌خواهیم بگوییم عصر ماشین با عصر قبلی متفاوت است و لهذا اصلاً نام دو عصر به خودش می‌گیرد، می‌گوییم از روزی که ماشین پیدا شده ما وارد یک عصر جدید شده‌ایم.

تغییر کمّی و تغییر ماهوی

تغییرات تکاملی دوگونه است: یکی تغییرات تدریجی که اصطلاحاً این آقایان مـی‌گویند مزایای شیء فقط از جنبهٔ کمّی فرق می‌کند یعنی آنچه که دارد قـبلاً هـم داشـته حـالا بیشترش را دارد. مثل گرم شدن آب: آب ابتدا دارای ۱۰ درجه حرارت بود، بعد به تدریج درجهٔ حرارتش بالا می‌رود، می‌رسد به ۹۰ درجه و بعد ۹۹ درجه. آن حرارتی را که سابق داشته، دارد با یک درجاتی بالاتر. اینها را امروز در اصطلاح جدید دیالکتیسین‌ها «تغییر کمّی» می‌گویند. این تغییر کمّی با آنچه که در اصطلاح دقیق فلسفی هست متفاوت است. از نظر اصطلاح دقیق درست فلسفی، ما نباید این را تغییر کمّی بنامیم. تغییر کمّی یعنی تغییر در کمّیت خود شیء، یعنی کمّیت شیء مثلاً حجمش بالا برود، مثل یک گیاه که ابتدا دارای حجم کوچک و کمّیت کمتری است، بعد حجم بزرگتر و کمّیت بیشتری پیدا می‌کند؛ ابعاد کمّی‌اش ابتدا کمتر است بعد بیشتر می‌شود. یا یک شیء ابتدا از نظر عددی دارای یک عددِ در سطح پایین‌تری باشد، بعد دارای عدد در سطح بالاتری بشود. مـثلاً ایـران بیست میلیون جمعیت داشته، حالا دارای سی میلیون جمعیت شده است، پس ایران تغییر کمّی کرده یعنی در کمّیت این موضوع تغییر پیدا شده است.

ولی یک وقت هست که تغییر در کیفیت شیء پیدا می‌شود ما آن را با یک کمّیت ارائه می‌دهیم نه اینکه تغییر در کمّیت آن پیدا شده. تغییر در کیفیت آن پیدا می‌شود ولی چون خود کیفیت را نمی‌شود سنجید که چقدر فرق کرده مگر به کـمک یک امـر دیگـر بیرون از خودش، آن را با یک کمّیت نشان می‌دهیم. مثلاً هوا اگر گرمتر می‌شود تغییر کیفی پیدا کرده. گرمتر شدن یک تغییر کیفی است، سردتر شدن یک تغییر کیفی است ولی ما وقتی بخواهیم بسنجیم که درجهٔ شدت حرارت این هوا چقدر است مـی‌آییم بـا یک میزان‌الحرارهٔ جیوه‌ای می‌سنجیم. بالا رفتن جیوه تغییر کمّی است. می‌گوییم مـثلاً ایـن جیوه روی شمارهٔ ۲۰ بود، در اثر حرارتْ روی شمارهٔ ۳۰ رفته است. حرکت جیوه حرکت کمّی است. تغییر جیوه تغییر کمّی است، اما تغییر هوا تغییر کیفی است؛ ما این تغییر کیفی را با آن تغییر کمّی بیان می‌کنیم. بنابراین آب که از صفر درجه حرارت تا ۹۹ درجه حرارت

بالا می‌رود، این، تغییر کیفی در آب است، منتها ما این تغییر کیفی را با یک تغییر کمّی دیگر ارائه می‌دهیم نه اینکه این تغییر کمّی باشد.

بعد آب تبدیل به بخار می‌شود. این را این آقایان «تغییر کیفی» اصطلاح کردند؛ در صورتی که این دیگر تغییر ماهوی است، چرا؟ تغییر ماهوی یعنی چه؟ خود اینها هم تغییر کیفی را این جور تعریف می‌کنند (گاهی هم از دهانشان در می‌رود و می‌گویند تغییر ماهوی). تغییر ماهوی یعنی شیء اصلاً ذاتش تبدیل به ذات دیگر بشود به گونه‌ای که خاصیتهایش بکلی عوض بشود. قدما می‌گفتند گاهی آب تبدیل به هوا می‌شود، هوا تبدیل به آب می‌شود؛ هوا تبدیل به آتش می‌شود، آتش تبدیل به هوا می‌شود؛ یعنی تغییر ماهیت دادن، یعنی عنصری به عنصر دیگر تبدیل می‌شود یا مرکّبی به مرکّب دیگر تبدیل می‌شود به طوری که خاصیتها بکلی فرق می‌کند.

مثلاً عمل کیمیاگری اگر درست باشد ـ که درست هم هست ـ و اینکه می‌توانستند با یک سلسله عملیات مس را تبدیل به طلا کنند، یک تغییر ماهوی است یعنی یک جنسی را به جنس دیگر تبدیل می‌کنند به طوری که این قبلاً تمام خواص مس را داشته، حالا تمام خواص طلا را پیدا کرده است.

بنابراین، این چیزهایی که این آقایان «گذار از کمّیت به کیفیت» می‌نامند، در اصطلاح دقیق فلسفی «گذار از تغییرات کیفی به تغییرات ماهوی» است. و لهذا در جای دیگر معلوم می‌شود که چگونه این اصطلاحات در اینجا مخلوط شده است. در تکامل حیوانات (ترانسفورمیسم) می‌گویند حیوانات ابتدا یک سلسله تغییرات تدریجی پیدا می‌کنند ولی هنوز نوعیّتش محفوظ است. این تغییرات تدریجی به یک مرحله که می‌رسد نوع متبدّل می‌شود، یعنی ماهیت عوض می‌شود. تغییر نوع یعنی تغییر ماهیت، یعنی این نوع غیر از آن نوع سابق است. مثلاً اگر در مورد انسان بگوییم این قبلاً یک حیوانی بوده (حالا آن حیوان هرچه بوده)، در این حیوان تغییرات تدریجی پیدا شد ولی هنوز انسان نبود، در یک مرحله با یک جهش تبدیل به انسان شد، یعنی ماهیتش عوض شد، لذا می‌گوییم تبدّل نوعی. اگر تبدّل نوعی (تبدّل نوعی و ماهوی یک معنا دارد) و تبدّل انواع (که در آنجا هم به درست تبدّل انواع اصطلاح کردند) نباشد ما باید بگوییم که از کوچکترین حشره تا انسان همه نوع واحدند، ماهیت واحد دارند، کیفیاتشان در این مراحل فرق کرده، در صورتی که بالضروره اصلاً ماهیتها فرق کرده است.

این آقایان در باب فئودالیسم دچار اشکال شدند. ما دیدیم که ابزار تولید در دورهٔ

فئودالیسم با دورهٔ برده‌داری علی‌رغم همهٔ حرفها تغییر ماهوی و به اصطلاح خودشان تغییر کیفی پیدا نکرده (ما بیش از این روی اصطلاح مناقشه نمی‌کنیم) ولی گفتیم در دورهٔ سرمایه‌داری این حرف را می‌شود زد، یعنی مسئله واقعاً قابل طرح است که ابزار در دورهٔ سرمایه‌داری و در دورهٔ انقلاب صنعتی نسبت به دوره‌های پیشین ماهیتاً عوض شده، منتها می‌خواهیم ببینیم چگونه ماهیتاً عوض شده است؟

نظریهٔ اول: ماهیت ابزارها تغییر نکرده

یک نظریه این است که خیر، در این دوره هم نسبت به دورهٔ قبلی ماهیت ابزارها تغییر نکرده، فقط اختلاف تکاملی تدریجی است بدون آنکه به مرحله‌ای رسیده باشد که ماهیت این ابزارها با ماهیت آن ابزارها تغییر کرده باشد؛ یعنی این کارخانهٔ ریسندگیِ امروز که مثلاً با هزارها دوک دارد کار می‌کند و نخ به وجود می‌آورد، از نظر نوعی و ماهوی با آن چرخ نخریسی آن پیرزن هیچ فرق نمی‌کند، منتها این کاملترِ آن است بدون اینکه ماهیتش تغییر کرده باشد. یک عده چنین نظر داده‌اند. ولی این، نظریه‌ای است که این آقایان قبول ندارند، حالا ما ببینیم که می‌توانیم قبول کنیم یا نمی‌توانیم.

نظریهٔ دوم: اختلاف در نیروی محرک است

نظریهٔ دیگر: گفته‌اند که اختلاف ماشین با ابزارهای سادهٔ قدیم در نیروی محرک است. ماشین یعنی آن دستگاهی که نیروی محرّکش انسان نیست شیء دیگر است، و ابزارهای معمولی و ساده یعنی آن که نیروی محرکش انسان است، بنابراین چرخ نخریسی چون با نیروی دست انسان حرکت می‌کند ماشین نیست اما کارخانه‌های نخریسی امروز چون با قوهٔ بخار کار می‌کند یا زمانی با قوهٔ ذغال سنگ و به هرحال با قوهٔ غیر انسان کار می‌کرده ماشین است. این هم نظریه‌ای است که این آقایان قبول ندارند و نمی‌شود هم قبول کرد، برای اینکه اگر ما بخواهیم فرق را در نیروی محرکه بگذاریم بگوییم که اگر نیروی محرکه انسان است پس ابزارِ دستی است اگر غیر انسان است ماشین است، ممکن است کسی بگوید غیر انسان هم فرق می‌کند: در یک جا نیروی محرک آب است مثل آسیابها، در یک جا نیروی محرک باد است مثل آسیابهای بادی که در قدیم بوده، و در یک جا نیروی محرک حیوان است مثل شخم‌زدن که در شخم‌زدن آن اسب یا گاو یا الاغ است که به یوغ بسته‌اند و دارد آن را حرکت می‌دهد. بنابراین همین طور که انسان با بخار دو ماهیت دارد،

هریک از اینها نیز با دیگری فرق می‌کند، آب باشد یا باد و یا حیوان. پس این نظریه هم نظریهٔ صحیحی نیست.

نظریهٔ سوم: ماشین تفاوت ماهوی دارد

نظریهٔ دیگر نظریه‌ای است که این آقایان دارند که به نظر من بیان روشنی ندارند. می‌گویند ماشین ماهیتاً [با ابزارهای سابق] فرق می‌کند، از این نظر که تمام ماشینها در مجموع دارای سه قسمت مختلف هستند با همهٔ اختلافهایی که میان ماشینهای دنیا وجود دارد. یکی دستگاه محرک. هر ماشینی یک دستگاه محرک در درون خودش دارد که این تنها ملاک ماشین بودن نیست. (اینها را کسانی که در مکانیک واردند بهتر می‌توانند بیان کنند.) قسمت دوم هر ماشین قسمتی است که این نیروی محرکه را انتقال می‌دهد از قوهٔ محرکه به آن دستگاه نهایی که کار نهایی را انجام می‌دهد. قسمت سوم، آن دستگاه نهایی است که آن کارِ مطلوب را انجام می‌دهد. بالاخره این ماشین برای یک کار مطلوب و منظور ساخته شده، چنانکه کار نهایی ماشین سواری حرکت کردن است.

مثلاً ما همین قدر می‌دانیم که هر اتومبیلی یک دستگاهش ـ که همان موتور است ـ قوهٔ محرکه را تولید می‌کند. بعد یک قسمتهای دیگری است که از نوع تسمه‌ها و چرخ‌دنده‌ها و پیچها و امثال اینهاست و این قوهٔ محرکه را منتقل می‌کند به دستگاه چرخها و آن میله‌ای که چرخها را به یکدیگر متصل می‌کند. یک دستگاه هم هست که مستقیماً عمل حرکت ماشین را انجام می‌دهد.

آن نتیجهٔ مطلوب را ماشین در مقیاسی انجام می‌دهد که انسان قادر نیست با آن مقیاس انجام بدهد. مثلاً با سرعتی آن کار را انجام می‌دهد که انسان خودش هیچ‌وقت قادر نبود بدون ابزار یا با ابزارهای ساده با این سرعت انجام بدهد. مثلاً ماشینهای نساجی در مقیاسی کار خود را انجام می‌دهند که برای انسان امکان آن وجود ندارد که با این مقیاس انجام بدهد. انسان اگر بخواهد نخریسی کند، یا با دست و با آن ابزاری که در خراسان به آن دیکلون یا جَلَک می‌گفتند نخریسی می‌کند، در این صورت فقط می‌تواند با یکی از آنها که دوک مانندی بود و در هوا می‌چرخید کار کند؛ و یا با یک چرخ نخریسی با یک دوک کار می‌کند. ولی ماشین نخریسی در آنِ واحد هزارها دوک نخریسی است، مثل این است که هزار نفر انسان در آنجا مشغول کار باشند؛ یکی به جای هزار نفر. و آنچه که در واقع مقوِّم ماشین بودن است این قسمت سوم است.

پس ماشین یعنی آن چیزی که کاری را انجام می‌دهد نظیر کار انسانی ولی با مقیاسی صدها و هزارها برابر کارهای انسانی. این آخرین تعریفی است که این آقایان کرده‌اند که همین جا یک مطلبی در اینجا پیدا می‌شود که برای همه وحشتناک است. آن مطلب این است: این آقایان می‌گویند یکی از وجوه تفاوتی که کارگر دورهٔ ماشینی با کارگرهای عادی گذشته دارد این است[1] که در اینجا کارگر محرک نیست فقط مراقب ماشین است؛ نقشی که کارگر و پرولتر در کارخانه‌ها دارد این است که مراقب و مواظب ماشین است، ببیند که اگر ماشین نقصی پیدا کرد فوراً نقص را برطرف کند یا اگر احتیاج به سرویس دارد سرویس کند. تفاوت دوم (چون این تفاوت را گفتیم آن را هم بگوییم) این است که ماشین کارگر را به شکل یک ابزار کار درمی‌آورد به طوری که اصلاً ماهیت کارگر را عوض می‌کند و تغییر می‌دهد.

ابعاد تکامل اجتماعی انسان

این یک نکته‌ای است که قطع‌نظر از حرفی که اینها گفته‌اند، در محل خودش (در موضوع تکامل اجتماعی انسان) این مسئله مطرح است ـ که ما خودمان هم در بعضی سخنرانیها مطرح کرده‌ایم ـ و آن این است: جامعه که تکامل پیدا می‌کند، این تکامل را در قسمتهای مختلفی می‌شود در نظر گرفت: تکامل در علم و آگاهی و تکامل در فن و صنعت و در تسلط بر طبیعت که اینها را یک نوع تکامل می‌گیریم. تکامل دیگر تکامل در جنبه‌های انسانی است، در انسانیت، در عواطف انسانی، در گرایشهای انسانی؛ که اینها همیشه با یکدیگر توازن ندارند یعنی چنین نیست که اگر انسان از جنبهٔ علمی پیشرفت داشته باشد لزوماً از این جنبه هم پیشرفت دارد یا ندارد.

سوم، تکامل جامعه در ساختمان خود است، یعنی جامعه و بلکه هر موجودی هرچه بسیط‌تر باشد، از نظر ارگانیسم وضع ساده‌تری دارد. در گیاهان هم این قضیه حکمفرماست، در حیوانات هم حکمفرماست، در صنایع هم حکمفرماست. مثلاً صنایع: اولین ماشین یا اولین بالنی که در دنیا پیدا شده وضع خیلی ساده‌ای داشته، آن که بعدتر پیدا شده توسعهٔ بیشتری پیدا کرده یعنی کارها بیشتر در آن تقسیم شده به طوری که ابعاض و اجزاء و دستگاههای بیشتر و متنوع‌تری پیدا کرده است. جامعه هم همین جور

---

۱. و جای تعجب است که این حرف را گفته‌اند بدون اینکه متوجه اشکالش بشوند.

است. جامعهٔ ابتدایی یک جامعهٔ بسیطی است که وقتی سراغ مردم برویم بسا هست تنها به سه گروه قسمت بشوند: یک گروه مثلاً کشاورزند، گروه دیگر دامدارند و گروه سوم کاسب هستند. کسانی که در دهات زندگی کرده‌اند مخصوصاً آن وقتهایی که ما بچه بودیم (حالا وضع دهات هم بکلی فرق کرده) می‌دانند که واقعاً مردمِ یک قصبه‌ای که در حدود هزار خانوار داشت (مثل فریمان ما) از این سه چهار گروه خارج نبودند: عده‌ای از مردم کشاورز بودند، عدهٔ دیگر گوسفنددار بودند، یک عده هم دکاندار بودند که می‌دانید دکاندار دهاتی همه‌کاره است، هم عطار است هم بقال است هم رزّاز است و هم بزّاز، همهٔ اینها را در آنِ واحد دارد (احیاناً فقط قصاب جدا بود). یک گروه دیگری هم بودند که به منزلهٔ گروه فرهنگی شمرده می‌شدند، آنهایی که مکتب‌دار بودند، مکتبهایی در سطوح مختلف، و آنهایی که روحانی بودند. اگر بشود طبقهٔ دیگر هم برشمرد، همان طبقهٔ ارباب و مالک و مستأجر است. بیش از این دیگر نبود. نیازهای مردم هم غالباً در خود محل تأمین می‌شد چون نیازها هم بسیط و ساده بود. کمتر چیزی بود که احتیاج باشد از مشهد بیاورند. آنچه که از مشهد می‌آوردند ـ که تازه این هم جدید بوده، در پنجاه سال پیش از آن این هم نبوده ـ سوخت بود چون «لامپا» آمده بود و الّا قبلش سوخت را هم مردم از خودشان و از همان روغن مَنداب تهیه می‌کردند. قند و چای را هم ـ که هنوز صد سال نیست که به ایران آمده ـ از مشهد می‌آوردند در صورتی که قبلاً قند و چای نبوده و تنقّل مردم به همان چیزهایی بوده که خودشان تولید می‌کردند. شبهای زمستان که دور همدیگر جمع می‌شدند کشمش مثلاً می‌آوردند تنقّل می‌کردند یا گاهی انار می‌آوردند و با انار از یکدیگر پذیرایی می‌کردند. وسائل تدخین هم باز جدید است، قدیمترها که اینها هم نبوده، مردم نه قلیان می‌کشیدند نه چپق و نه سیگار، کم‌کم اینها در میان مردم پیدا شده. مرکوبی که در [میان] مردم بود؛ آن زمان ماشین نبود، مردم از همان اسب و الاغ خودشان استفاده می‌کردند. وسائل پوشش، لباسهایی که مردم می‌پوشیدند، مردها و حتی زنها، اکثر چیزهایی بود که خودشان می‌بافتند. کم‌کم این چیزهای جدید پیدا شده بود و یک جنس بزّازی می‌آوردند، آنهایی که به اصطلاح دستشان به دهانشان می‌رسید از آن پارچه‌هایی که از شهر آورده بودند استفاده می‌کردند. به هرحال یک جامعهٔ بسیط بود.

جامعه هرچه که توسعه پیدا می‌کند تقسیم کار و تنوع بیشتر می‌شود، در قسمتهای مختلف، مثلاً در علوم. یک زمانی بود که یک بوعلی سینا کافی بود که بر همهٔ علوم زمان خودش احاطه داشته باشد. اما امروز علوم اینقدر تقسیم شده که فردی که در یک رشته کار

می‌کند اصلاً از موضوع رشته‌های دیگر کاملاً بی‌اطلاع است و نمی‌داند آنجا به اصطلاح سر کی را می‌تراشند. او فکرش با این علم ساخته می‌شود و این با علم دیگری، که این با علم او آشنا نیست و او با علم این آشنا نیست. او وارد یک صنعت می‌شود، این وارد صنعت دیگری می‌شود. اصلاً صنعتِ این با صنعتِ او بکلی متغایر است. این از کار او هیچ سر در نمی‌آورد، او از کار این هیچ سر در نمی‌آورد. شغلهای دیگر: در تهرانِ صد سال پیش، همهٔ مشاغل چند تا مغازه بوده. حالا شما می‌بینید فروشندگیهای مختلف و چندین نوع مغازه پیدا شده که بسیاری از اینها اصلاً نمی‌دانند آن دیگری فروشندهٔ چیست.

آثار منفی تکامل جامعه از نظر تقسیم کار

تکامل جامعه از نظر تقسیم کار خواه ناخواه یک خطر بزرگ اجتماعی به دنبال خودش دارد و آن جدا کردن انسانها از یکدیگر است. قهراً فکر مشترک، عاطفهٔ مشترک و گرایش مشترک در مردم کمتر وجود پیدا می‌کند و چون انسان ساخته می‌شود با علمی که تحصیل می‌کند، ساخته می‌شود با فنی که دارد، ساخته می‌شود با شغلی که دارد، انسانهایی که ساخته می‌شوند بکلی با یکدیگر متباین‌اند.

بعلاوه چون کارها اختصاصی می‌شود، این مسئلهٔ تقسیم کار که می‌گویند سبب تکامل جامعه است ـ و راست است، سبب تکامل جامعه است ـ سبب نقص فرد است. ماشین کارش آنقدر دقیق شده که حتی کارگری که در یک کارخانه است سر از کار آن کارخانه در نمی‌آورد، فقط یک کار بسیار کوچکی مثلاً مراقبت کردن از حرکتِ فلان جزء این ماشین را به او سپرده‌اند که تو همیشه باید مراقب آن پیچ باشی که شل نشود. یک عمر چیزی که در دنیا می‌شناسد فقط همین پیچ است. از باب اتحاد عاقل و معقول که هرکسی هرچه را فکر بکند مفکِّر و فکر یکی می‌شود، بعد او اصلاً یک آدمی می‌شود که خواب هم اگر ببیند همیشه همان را خواب می‌بیند، در بیداری هم فقط آن را می‌بیند.

وقتی تقسیم کار خیلی زیاد شد هر انسان، مخصوص یک کار می‌شود و ساختهٔ این کار می‌شود، پس انسانیتی که مشترک میان انسانهاست کجا رفت؟ آن دیگر قربانی می‌شود. این است معنی اینکه اینها مدعی هستند که وقتی صنعت خیلی پیشروی می‌کند و کار کارگر تقسیم و یک کار جزئی می‌شود و بعد یک عمر فقط به همان یک کار باید مشغول بشود، او تبدیل به یک ابزار می‌شود، یعنی این دیگر انسان نیست، خودش می‌شود مثل یک ابزار، که اینها می‌گویند نوعی «از خودبیگانگی» است. آنوقت این انسان

دیگر انسان نیست، یک ابزار است؛ مسخ می‌شود، یک انسانِ مسخ‌شده به ابزار است. این هم یک خصوصیت دیگر در دورهٔ ماشین و سرمایه‌داری که البته این خصوصیت را ما نباید از مختصات سرمایه‌داری حساب کنیم برای اینکه اگر ماشین وجود داشته باشد، سوسیالیسم هم که باشد قهراً همین جور است. این امر لازمهٔ ماشینیسم است نه لازمهٔ کاپیتالیسم؛ این یک مصیبت و بلایی است که به هرحال به بشر هجوم آورده است، همان چیزی است که می‌گویند ماشین در عین اینکه این همه فواید برای بشر آورده است، به دنبال خودش یک خطراتی هم برای بشر آورده که جلو این خطرات را هم نمی‌شود گرفت یعنی خود بشر هم الآن در مقابل این ماشین اسیر شده است.

سخن توین‌بی

یک وقتی یک مقاله‌ای در اطلاعات یا کیهان از توین‌بی، مورخ انگلیسی معروف، که همین دو سه سال پیش از دنیا رفت ترجمه کرده بودند. خیلی مقالهٔ شیرین و جالبی در همین زمینه‌ها بود. عنوانش «خطای دوم فرزند آدم» بود. مطلب را به صورت داستانی آورده بود، نوشته بود مطابق آنچه در کتاب آسمانی آمده است پدر بزرگ ما آدم در بهشت زندگی می‌کرد و همهٔ نعمتهای الهی برایش فراهم بود، خیلی خوش بود و هیچ ناراحتی نداشت. فقط به او گفته بودند اینجا یک شجره‌ای هست که شجرهٔ ممنوعه است، فقط تو به آن یکی نزدیک نشو که اگر رفتی تمام نعمتها از تو گرفته می‌شود. ولی در عین حال حرص آدم او را راحت نگذاشت و آخرش رفت و دست به آن شجرهٔ ممنوعه زد و نتیجه این شد که او را از آن بهشت بیرون کردند، گفتند دیگر اینجا جای تو نیست. او را به زمین فرستادند و آدمی که در آن بهشت پرنعمت زندگی کرده حالا در زمین بخواهد کار کند و زحمت بکشد خیلی برایش سخت بود. بالاخره چاره‌ای نبود، آمد و مشغول کار شد و بعد فرزندان آدم هرطور بود خودشان را با این محیط تطبیق دادند، از همین زمین برای خودشان بهشتی ساختند: از دریاها و رودخانه‌ها و جنگلها استفاده کردند، زمینهای بایر را آباد کردند، از طیور استفاده کردند و اینجا را به یک بهشت ثانوی تبدیل کردند. تا خطای دوم و خطیئهٔ دوم فرزند آدم شروع شد. بعد نوشته بود که آیا پدران ما آن روزی که ماشین را اختراع کردند می‌دانستند که خطیئهٔ دوم را دارند مرتکب می‌شوند، چیزی که بعد بشر چاره‌ای ندارد الّا اینکه در لابلای آن از بین برود و مدفون بشود و جای دیگر هم نیست که از اینجا به زمین دیگری برود.

آنگاه عوارض و تبعات ماشین را که ماشین با بشر چه کرده است ذکر کرده بود. (تازه او قسمتی از آن را ذکر کرده بود. بیشتر روی آنچه که ماشین بر سر طبیعت آورده تکیه کرده بود؛ آنچه را که ماشین بر سر خود انسان آورده از جنبه‌های روحی و فکری و انسانیت، بیان نکرده بود و به اصطلاح از جنبه‌های ضد اومانیستی ماشین یعنی اینکه ماشینیسم ضد اومانیسم است بحث زیادی نکرده بود.) آمارهایی داده بود که در اثر حرکت کشتیها در دریاها و ریختن مواد کثیف در دریاها تا حالا چند هزار نوع حیوان منقرض شده، چقدر از انواع طیور منقرض شده یا در حال انقراض است و چقدر درختها از بین رفته است. بعد مسئلهٔ آلودگی هوا را مطرح کرده بود که امروز مطرح است.

به هرحال این مسئله از عوارض ماشینیسم است که باید سرمایه‌دارها و سوسیالیستها با همدیگر بنشینند یک فکر اساسی برایش بکنند؛ یعنی چنین نیست که اگر سرمایه‌داری تبدیل به سوسیالیسم بشود دیگر عوارض ماشینیسم به خودی خود از بین می‌رود.

تئوری وحشتناک

حال برویم سراغ آن امر اول. قبول کردند که در دورهٔ ماشین یک خصوصیتی که برای پرولتاریا وجود دارد این است که او دیگر عامل محرک ماشین نیست بلکه فقط یک مراقب ماشین است. حالا همین جا [آیا] جای این نیست که یک تئوری وحشتناک به وجود بیاید (لااقل از نظر مارکسیسم خیلی وحشتناک است یعنی بر ضد نظریهٔ مارکسیسم است) و آن این است: ممکن است کسی بگوید همین طور که شما می‌گویید ماشین با ابزارهای قدیم اختلاف ماهوی دارد و اختلافش در این است که در ابزارهای قدیمْ عامل، مولّد و تولیدکننده انسان بود ولی انسان از ابزار مدد می‌گرفت، ابزار وسیلهٔ انتقال کار انسان از جایی به جایی بود. کارگر اگر بخواهد بدون بیل زمینی را بکَند یا جلو آبی را بگیرد خیلی برایش دشوار است ولی وقتی بیل به دستش می‌گیرد باز هم این کارگر است که این کار را انجام داده اما کارگر آن را به منزلهٔ دست مصنوعی خودش قرار داده است. انسان وقتی با دستش کار می‌کند باز انسان است که دارد کار می‌کند و لهذا [اشیائی مانند بیل را] آلت یا ابزار می‌نامیدند؛ می‌گفتند آلت و ابزار وسیلهٔ انتقال نیروی کارگر است به ماده‌ای که مورد عمل است، و این حرف درستی است.

اختلاف ماشین با ابزارهای گذشته این است: بشر آمده چیزی را اختراع کرده که او به

جای انسان کار می‌کند، انسان فقط باید مراقب این کارگر باشد؛ همان طور که در گذشته اگر انسان کار می‌کرد انسانهایی مراقب او بودند. کشاورز می‌رفت به دنبال شخم‌زدن یا درو کردن، زن و دخترش مراقب این کارگر بودند که مثلاً بروند ناهارش را سر زراعت به او بدهند که دیگر مجبور نشود بیاید، یا لباسش را آنها برایش بشویند و وسایل دیگر را آنها برایش تهیه کنند. در واقع او کار می‌کرد آنها مراقبش بودند. حالا در عصر ماشین، بشر با قدرت فکری و مغزی خودش توانسته چیزی را اختراع و ایجاد کند که او به جای انسان کار کند با مقیاس بسیار وسیع، یعنی به جای صد انسان یا هزار انسان و یا ده هزار انسان کار کند؛ احتیاج به انسان فقط از نظر مراقبت باشد که همین جور هم هست، منتها هرچه که صنعت کاملتر می‌شود اختیار را از انسان بیشتر می‌گیرد یعنی صنعت وقتی که ناقصتر است انسان با ماشین شرکت می‌کند، یک مقدار از کار را انسان انجام می‌دهد یک مقدار را ماشین.

مثلاً در چاپخانه‌هایی که تا چند سال پیش بود یک اهرمی وجود داشت که یک انسانی باید این را بچرخاند تا این ماشین حرکت و چاپ کند. بعد ماشینهای کاملتری آمد که خود ماشین این کار را انجام می‌دهد و احتیاجی نیست که با دست آن را حرکت بدهند. بعد کارگر کارش فقط این بود که بیاید حروف را بچیند، غلط‌گیری کند و بعد حروف را بریزد. بعد ماشینهای روتاتیو آمد. حالا این ماشینها که آمده خیلی از این کارها را از دست کارگرها گرفته یعنی با اینکه کار را با مقیاس وسیعتر از سابق انجام می‌دهد احتیاج به کارگر کمتری دارد، حتی یک قسمت مراقبتها را هم خودش انجام می‌دهد. مثلاً در کارخانه‌های نخریسی یکی از مراقبتهایی که کارگر باید بکند این است که باید مراقب باشد که اگر نخِ یکی از دوکها پاره شد فوراً با دست آن قسمت را نگه دارد و بعد سر این دو نخ را به یکدیگر گره بزند، دومرتبه دگمه را بزند تا ماشین کار کند. دو سه سال پیش به کاشان رفته بودیم؛ وقتی که [کارخانۀ نساجی را] نشان دادند دیدیم از جمله چیزهایی که حالا به صورت خودکار درآمده این است که همین طور که این دستگاه دارد کار می‌کند، یک جا که یک نخ پاره می‌شود، به طور خودکار آن قسمت می‌ایستد، بعد یک دستگاه دیگر می‌آید سر این دو نخ را به همدیگر گره می‌زند و آنگاه دومرتبه کار می‌کند؛ یعنی نیاز به کارگر هم از بین رفته...[۱]

۱. [چند ثانیه‌ای در نوار افتادگی دارد.]

نمی‌توان گفت هیچ فرقی میان این و آن [یعنی ماشین و ابزارهای سادهٔ گذشته] نیست. فرق، بدیهی است: آنجا ابزار وسیلهٔ دست انسان است، اینجا انسان ابزاری ساخته که خودش کار می‌کند. در آنجا فقط در موردی که حیوان به جای انسان کار کند آنهم از باب اینکه موجودی است که شعور و حیات دارد یک مقدار مثل انسان کار می‌کند، ولی در اینجا اصلاً انسان دستگاهی ساخته که خودش کار می‌کند. خیلی تفاوت است؛ تفاوت میان این ابزار و آن ابزار واقعاً ماهوی است. پس این نظریه هم مردود است.

نظریهٔ دیگر اختلاف در قوهٔ محرک است. [در جواب می‌گوییم:] نه، اختلاف صرفاً در قوهٔ محرک نیست که فقط آن قوه‌ای که حرکت می‌دهد [فرق می‌کند.] اختلافْ این است که این محصول تولید می‌کند، آن نمی‌توانست محصول تولید کند. آنجا انسان مولّد بود اینجا کارخانه و ماشین مولّد است. آنچه هم که این آقایان گفته‌اند که محصول زیاد است و اختلاف فقط در اثر است که اثر در اینجا بیشتر است؛ می‌گوییم قبل از آن یک اختلاف اساسی دارد و آن این است که اصلاً در اینجا کار را انسان نمی‌کند کار را ماشین می‌کند. آنوقت اگر این حرف را بزنیم پایهٔ نظریهٔ ارزش اضافی مارکس ـ که بعد بحث می‌کنیم ـ بکلی متزلزل می‌شود و عجیب این است که اینها از یک طرف اینجا می‌گویند کارگر نقشی غیر از مراقبت ندارد و از طرف دیگر می‌خواهند بگویند که محصول مولود کار کارگر است. خیر، این بلایی که پیدا شده این است که یک چیزی پدید آمده که جای کارگر را گرفته است، او به جای کارگر دارد کار می‌کند که اگر ما بخواهیم با مقیاس شما بسنجیم بگوییم این محصول به چه کسی تعلق دارد، می‌گویید به آن که تولید کرده است؛ محصول نتیجهٔ کار است[1]. شک ندارد که کار خودش یک عامل اساسی در ایجاد ارزش است. ولی بحث این است که کارکننده در اینجا کیست؟ کارکننده کارخانه است کارگر نقش دوم را دارد، نقش مراقبت و مواظبت. نسبت کارگر با کارخانه در اینجا نسبت زن و دختر کشاورز است در دورهٔ کشاورزی که آنها مراقب کارگر بودند نه خودشان کارگر باشند. آنجا ما نمی‌گفتیم که این زنِ کشاورز است که تولید کرده، می‌گفتیم مولّد این است البته این هم کمک او بوده؛ وی را به عنوان یک معاون و کمک و کسی که نقش درجهٔ دوم را دارد قبول داریم. اینجا هم برای کارگر نقش درجهٔ دوم را قبول می‌کنیم نقش درجهٔ اول را نه.

---

۱. در این باره بحث خواهیم کرد که ارزش از کار پیدا می‌شود یا از چیز دیگر. البته یک مقدارش را قبول داریم که ارزش را کار ایجاد می‌کند به این معنا نه به آن معنا که اینها می‌گویند کار عامل منحصر است.

بنابراین این نظریه که محصول مولود کار کارگر است نه مولود کارخانه، از همین جا وضعش متزلزل می‌شود.

حالا چه نتیجه‌ای باید گرفت؟ ما از این مطلب نمی‌خواهیم نتیجه بگیریم که بنابراین سرمایه‌داری درست است؛ ما می‌خواهیم بگوییم استدلال شما بر نفی سرمایه‌داری استدلال بی‌منطقی است. سرمایه‌داری را با این منطق نمی‌شود غیرمنطقی کرد، باید فکر دیگری برایش کرد و فکر دیگر هم دارد. برای نفی سرمایه‌داری دنبال یک منطق قویتر از این باید رفت، با این منطق نمی‌شود سرمایه‌داری را کوبید و از بین برد.

بنابراین به نظر می‌رسد بهترین تعریفها این است که ما هم مطابق این نظریهٔ آقایان می‌گوییم ماشین با ابزارهای قدیمی اختلاف ماهوی دارد و به تعبیر اینها اختلاف کیفی دارد، اختلاف سطحی و ظاهری و درجه‌ای نیست، بالاتر از این حرفهاست. ولی آن اختلافی که متأسفانه وجود دارد این است که در اینجا کار و تولید را ماشین می‌کند و انسان نقش درجهٔ دوم را دارد و در آنجا کار را انسان می‌کند و ابزار نقش درجهٔ دوم را دارد.

خصوصیت طبقهٔ پرولتر

بعد ما می‌آییم سراغ مسئلهٔ دوم در نظام سرمایه‌داری، اینکه در اینجا دو طبقه به وجود می‌آید، طبقهٔ بورژوا و طبقهٔ پرولتاریا و این طبقه اساساً با آن طبقه [یعنی طبقهٔ کارگر در گذشته] از نظر ماهیت متفاوت است. ما به طبقهٔ بورژوا فعلاً کاری نداریم، اول روی طبقهٔ پرولتر [بحث می‌کنیم.] می‌گویند که خصوصیت این طبقه این است که این طبقه در اینجا نیروی کار خودش را می‌فروشد، فروشندهٔ نیروی کار خودش است. معنایش این است که در گذشته ماهیت آن عملی که انجام می‌گرفته فروش نیروی کار نبوده است ولی در سرمایه‌داری ماهیت کار پرولتری فروش نیروی کار است. اصلاً پرولتر یعنی آن که از روی اجبار نیروی کار خودش را می‌فروشد. اینجاست که باز باید ببینیم که آیا فرقی هست میان کارگر کارخانه در عصر سرمایه‌داری و کارگرهای دورهٔ قدیم که عصر ماشین و سرمایه‌داری نبوده؟ بدیهی است که در دورهٔ قدیم هم لااقل به این شکل رایج بوده است که مثلاً فردی چرخ نخریسی داشت، چرخ مال او بود، آن مادهٔ خام هم مال او بود، پشم یا پنبه مال او بود، زنی را اجیر می‌کرد و به او می‌گفت تو بیا از صبح تا غروب این کار را برای ما بکن این قدر مزد به تو می‌دهیم. خلاصه مسئلهٔ کار کردن و مزد دادن از قدیم وجود داشته است. یا اینکه یک کسی یک زمین زراعتی داشت، بذر هم مال او بود، ابزار و از جمله حیوان هم

مال او بود، بعد یک آدمی که فقط کارگر و یک دهقانِ آزادی بود می‌آمد آنجا اجیر می‌شد مزدور اینها می‌شد. به او می‌گفتند بیا مثلاً یک ماه برایمان دیمه‌کاری کن ما روزی فلان مقدار به تو می‌دهیم. این کارها که همیشه وجود داشته است. امروز هم همهٔ صنعتهای ماشینی به شکل کارخانه‌های بزرگ که لازمه‌اش اجتماع کارگرهاست نیست. اینها می‌گویند یکی از مشخِّصات دورهٔ سرمایه‌داری این است که دورهٔ سرمایه‌داری به دلیل اینکه ماشین، زیاد تولید می‌کند صنایع کوچک را ورشکست می‌کند، وقتی صنایع کوچک ورشکست شدند کارگران آنجا هم مجبورند بیایند مزدور اینها بشوند و تبدیل به طبقهٔ پرولتر بشوند، بعد طبقهٔ پرولتر همه در اینجا اجتماع می‌کنند (بالاخره کارخانه به اینها نیاز دارد). گویی که خاصیت ماشین این است که کارگرهای متفرق را در یک جا مجتمع کند، وقتی در یک جا مجتمع کرد نطفهٔ مرگش هم در همین جا بسته می‌شود، به دلایلی که بعد خواهیم گفت. یعنی همین جاست که یک طبقه‌ای در مقابلش به وجود می‌آید که همین طبقه بعدها سبب می‌شود که اصلاً رژیم سرمایه‌داری واژگون بشود.

اولاً این قضیه در ماشینیسم کلیت ندارد برای اینکه در کشاورزی این گونه نیست. در کشاورزی، ماشین نه تنها خصلت اجتماع ندارد بلکه خصلت انفراد دارد؛ یعنی در مواردی ماشین خصلت انفرادی دارد نه خصلت اجتماعی، چطور؟ در کشاورزی قدیم (ما خودمان اهل دِه هستیم) این جور بود که در قصبه‌ای مثل فریمان ما غیر از کشاورزهای آزادی که در ایام سال فقط دیمه‌کاری می‌کردند ۲۴۰ نفر در ۲۴ قسمت (که می‌گفتند ۲۴ صحرا) کار می‌کردند و هر صحرایی یک سرسالار داشت و پنج سالار و پنج دهقان، و کارها میان آنها تقسیم می‌شد؛ یعنی ۲۴ دستگاه بود و تمام این ۲۴ دستگاه زیر نظارت یک فردی بود که در اصطلاح آنجا به او داروغه می‌گفتند، و داروغه کسی بود که از طرف ارباب تعیین می‌شد. آنوقت زمینها هر سال به شکل خاصی تقسیم می‌شد که معلوم بود چه کسی در کجا باید زراعت کند. گاهی یک کارهای مشترکی بود، فرض کنید یک کاری بود که باید شصت نفر در آنِ واحد کار کنند؛ آنوقت اینها بین خود تقسیم می‌کردند که مثلاً یک نفر این شخص بدهد دو نفر آن شخص و... یک کار اجتماعی بود. کار کشاورزیِ ابزاری قدیم یک کار اجتماعی بود. در تمام آن منطقه که من اطلاع دارم کارها همه به صورت اجتماعی بود. تا ماشین (تراکتور) به وجود آمد. اتفاقاً این تراکتورها یک نفسی شد برای اربابها یعنی برای کسی که پول داشت یک تراکتور بخرد. اینها را از شر رعیت‌داری نجات داد. آنهایشان که اهل کار و ابتکار بودند یک مقدار محدود زمین را به خودشان اختصاص دادند

باقی دیگرِ زمینها را تقسیم کردند. بعد رفت یک یا چند تراکتور خرید و آنجا را با عملهٔ کم زیر کشت برد، چون هر تراکتوری یک یا دو نفر بیشتر کارگر نمی‌خواهد. به اندازه‌ای که آن ۲۴۰ نفر زمین را تحت زراعت می‌آوردند این شخص با دو تا تراکتور و چهارتا آدم زیر زراعت می‌آورد. نه احتیاج به داروغه داشت نه احتیاج به دشتبان داشت نه احتیاج به سرسالار داشت و نه احتیاج به افراد دیگری؛ یعنی ماشین در اینجا هیچ خصلت اجتماعی ندارد و سبب نمی‌شود که کارگرها بیایند جمع بشوند که بعد خطری برای اربابها به وجود بیاورد.

پس بعضی از ماشینها این طور است. البته بعضی از ماشینها مثل کارخانهٔ ذوب آهن آن طور است. تازه آن هم در سطح بالایش ـ این گونه که از آمریکا و غیره نقل می‌کنند ـ در این جهت تعالی پیدا می‌کند که ماشین کار را از دست کارگر بگیرد، تدریجاً بر توسعهٔ ماشین افزوده و از عدد کارگر کاسته می‌شود که این تئوری مارکس هم از این جهت دارد تضعیف می‌شود.

مسئلهٔ فروش نیروی کار

مسئله‌ای که عرض می‌کردیم، راجع به ماهیت طبقهٔ پرولتاریا بود که از نظر اینها ماهیت این طبقه با ماهیت آن طبقات [یعنی طبقات کارگر در قبل از دورهٔ سرمایه‌داری] فرق دارد. من عرض می‌کنم که چه فرقی دارد. مگر او نیروی کارش را نمی‌فروخت؟ مگر یک کلفت یا نوکری هم که قدیم در یک خانه می‌آمد خدمت می‌کرد اجیر می‌شد و ماهانه مثلاً پنجاه تومان می‌گرفت نیروی کارش را نفروخته بود؟ نیروی کارش را فروخته بود. همین طور آن کسی که می‌آمد در کشاورزی یا در کارهای دیگر [اجیر می‌شد.] من نمی‌فهمم از این جهت چه تفاوتی هست میان این طبقه و آن طبقه؟ تفاوت میان ابزار تولید هست ـ که قبول کردیم ـ ولی اینکه ماهیت این طبقه با ماهیت آن طبقه فرق داشته باشد و فرقش این است که این نیروی کارش را اجباراً می‌فروشد و آن نیروی کارش را اجباراً نمی‌فروشد، [قابل درک نیست.] اگر نیروی کار فروختن مطرح باشد در هر دو جا هست، و اگر اجبار مطرح باشد آن هم در هر دو جا هست. وقتی که کار زیاد باشد و کارگر کم، هیچ اجباری هم ندارد، خیلی هم گران می‌فروشد. وقتی که کار کم باشد و کارگر زیاد، مجبور است کارش را به قیمت کمتری بفروشد. خلاصه این وضع در سابق هم وجود داشته الآن هم وجود دارد.

قسمت دیگر مسئلۀ ماهیت جنس تولید شده است که می‌گویند اصلاً ماهیت جنس تولید شده در این عصر و عصر پیش با همدیگر تفاوت دارد. آن باشد تا بعد دربـارۀ آن بحث کنیم.

۲

سرمایه‌داری

گفتیم که دربارۀ دورۀ سرمایه‌داری می‌گویند که مشخِّص این دوره ماشین است، ابزار تولید در این دوره ماشین است، و بعد این مسئله مطرح بود که تفاوت ماشین با سایر ابزارهای تولید چیست. رسیدیم به اینجا که تفاوت ماشین با سایر ابزارهای تولید این است که در ابزارهای سادۀ تولید، مولّد و قوۀ تولیدی خود انسان است، ابزار ـ که لغت ابزار هم نشان می‌دهد ـ صرفاً یک آلتی است که به کمک کار انسانی می‌آید. انسان اگر بیل و کلنگ نداشته باشد بخواهد با دست خودش کار انجام بدهد کمتر می‌تواند کار کند که یک بیل در اختیار خودش قرار می‌دهد و با آن بر محصول کار خودش می‌افزاید، ولی آن که به هرحال مولّد است و تولید می‌کند بیل نیست انسان است که به وسیلۀ بیل این کار را می‌کند. اما ماشین چیزی است که انسان آن را اختراع کرده است در حدی که به جای انسان کار می‌کند و با مقیاس بسیار بسیار وسیعتر از آنچه که انسان کار می‌کند و اگر این تئوری را در مورد ماشین قبول کنیم بعد نتایجی که باید بگیریم با نتایجی که دیگران گرفته‌اند خیلی مختلف می‌شود.

ارزش اضافی

نتایجی که دیگران می‌گیرند در واقع بر این اساس است که ماشین تولیدکننده نیست، باز انسان است که تولید می‌کند، یعنی وقتی که نموّ سرمایه‌داری را تحلیل می‌کنند که چگونه

است و از چه راه بر سرمایهٔ سرمایه‌دار افزوده می‌شود، می‌گویند آن چیزی که منشأ نموّ سرمایهٔ سرمایه‌دار می‌شود کار اضافی کارگر است، ارزش اضافی‌ای است که کار کارگر ایجاد می‌کند، و در واقع اینچنین می‌گویند که ارزش واقعی کالای تولید شده به وسیلهٔ ماشین برابر است با ارزش نیروی کاری که کارگر در اینجا انجام می‌دهد. سرمایه را که به صورت ماشین و ابزار درآمده است یک نیروی کار مرده تلقی می‌کنند و سهم آن را برابر با مقدار استهلاک آن محسوب می‌کنند. مثلاً اگر یک دستگاه کارخانه‌ای را به ده میلیون تومان خریده‌اند و این در ظرف ده سال کار می‌کند، سهم واقعی این سرمایه برابر است با مقدار استهلاک این سرمایه یعنی ده میلیون تومان. ولی در طول ده سال با اینکه سرمایه ده میلیون تومان بوده است ممکن است که صدها میلیون تومان ارزش تولید بشود و البته مقداری از اینها جبراً مصرف شده است، خرج مزد کارگر یا چیزهای دیگر شده است. مثلاً اگر دویست میلیون تومان ارزش ایجاد کرده باشد در مجموع صد میلیون تومانش مخارجی است که یا استهلاک سرمایه است یا به عنوان مزد به کارگر یا کارمندهای اداری داده شده و سرمایه‌دار صد میلیون تومان سود برده است. این سود از کجا پیدا شده است؟ می‌گویند این سود ارزش کار اضافی کارگر است یعنی آن در واقع کار کارگر است که به این صورت درآمده و آن مزدی که به او داده‌اند با مقدار ارزش کار او برابری نمی‌کند و الّا سرمایه را ما یک امر راکد و مرده بیشتر نمی‌توانیم تلقی کنیم.

ولی آن تئوری ـ اگر قبول بشود، که ظاهراً هم هیچ اشکالی ندارد ـ یک نتیجهٔ وحشتناکی به وجود می‌آورد و آن این است که در درجهٔ اول آن که تولید می‌کند کارخانه است یعنی این سود اضافی را خود کارخانه ایجاد می‌کند. انسان چیزی خلق کرده و آفریده است که به جای انسان کار می‌کند. درست است که آن مقدار کالایی که تولید می‌شود در اثر کاری است که در اینجا صورت گرفته است اما کاری که در اینجا صورت گرفته است یک هزارم آن، کار مغزی و کار جسمی این کارگری است که در اینجا کار می‌کند، نهصد و نود و نه هزارم دیگر کار این دستگاه غول‌آسایی است که بشر آفریده است. پس ما اگر بخواهیم بگوییم که این محصول اضافی، این نموّ اضافی سرمایه‌دار به چه کسی تعلق دارد باید بگوییم به خود این دستگاه تعلق دارد که تولید می‌کند. منتها اینجا یک مطلب دیگری در کار است و آن مطلب این است (من از دیشب تا همین یک ساعت پیش تب داشتم که خوشبختانه

الآن تبم قطع شد، و فرصت نکردم به یادداشتهایی که از قبل داشتم[1] مراجعه کنم):

سلب مالکیت خصوصی ماشین

مارکسیسم از اینجا به سلب مالکیت خصوصی سرمایه‌دار می‌رسد، که روی مسئلهٔ حق و عدالت و این جور مسائل چندان فکر نمی‌کند، روی خاصیت جبری طبیعتِ تولید و تضاد میان خصلت قوّهٔ تولیدی و خصلت مالکیت خصوصی و اینکه این تضاد خود به خود منجر به مالکیت اجتماعی می‌شود، فکر می‌کند، می‌گوید خصلت طبیعت ماشین این است که تولیدش تولید اجتماعی است تولید انفرادی نیست یعنی باید عدهٔ زیادی کارگر اینجا جمع بشوند تا اینکه این ماشین کار بکند. در یک کارخانه هزار تا ده هزار نفر کارگر باید کار بکنند. پس تولید ماشینی تولید اجتماعی است نه تولید انفرادی مثل تولیدی که یک کشاورز و دهقان دارد یا یک کارگر صنعت دستی مثلاً با چرخ نخریسی خودش ایجاد می‌کند که به تنهایی می‌تواند تولید کند. تولید، اجتماعی است ولی رابطهٔ تولیدی یعنی مالکیت، اختصاصی است یعنی این ابزار تولید به یک نفر یا دو نفر تعلق دارد. تولید، اجتماعی است ولی مالکیت ابزار تولید انفرادی و اختصاصی است. طبیعت تولیدِ اجتماعی با مالکیت اختصاصی ابزار تولید ناسازگار از آب در می‌آید، چرا؟ برای اینکه آن که مالکیتش بر ابزار تولید، اختصاصی است قهراً دنبال سود فردی می‌رود، در نتیجه همواره کوشش می‌کند که بر میزان سود خودش بیفزاید. این کوشش برای افزایش میزان سود به اینجا منتهی می‌شود که بر میزان زمان کار کارگر بیفزاید برای اینکه تولید را بیشتر کند، تولید را که بیشتر می‌کند عرضه به بازار بیشتر می‌شود و بعلاوه دیگران هم مثل او تولید را اضافه می‌کنند و این سبب می‌شود که نرخ پایین بیاید. از طرف دیگر باز برای اینکه پایین آمدن نرخ و به دست آوردن سود را جبران کنند بر تولید می‌افزایند. افزایش تولید این دستگاههای بزرگ سبب می‌شود که به تدریج تمام کارخانه‌های کوچک تعطیل بشود و کارگران آنها به صورت کارگر ساده به این کارخانه‌ها بیایند، و کارگر سادهٔ کارخانه حداکثر مزدش همان اندازه‌ای است که بتواند زندگی روزمرهٔ خود و خانواده‌اش را تأمین کند، در نتیجه جامعه تقسیم می‌شود به دو قطب: قطب سرمایه‌دار و قطب کارگر، قطب کارگری که

---

۱. [این یادداشتها همان است که به صورت کتاب **نظری به نظام اقتصادی اسلام** چاپ شده است.]

به دلیل اینکه کارگر است و مزدش کم است قوهٔ خریدش کم است. بعد به ایجاد بازارهای جدید دست می‌زند و کم‌کم در بازارهای جدید هم همین وضع به وجود می‌آید. هرچه که بر تولید افزوده می‌شود از آن طرف متقابلاً از قوهٔ خرید کاسته می‌شود چون آنها تبدیل به کارگر می‌شوند و کارگر طبعاً قوهٔ خریدش ضعیف است. وقتی قوهٔ خرید ضعیف شد تراکم کالا به وجود می‌آید یعنی این کالایی که تولیدش روزافزون است بازار ندارد، در نتیجه بحران به وجود می‌آید. طبقهٔ کارگر هم که روز به روز بیشتر بر او فشار وارد می‌آید؛ و از طرف دیگر کارخانه اینها را در زیر یک سقف جمع کرده. قهراً فشار، اینها را وادار به طَرَفیّت و انقلاب می‌کند و با انقلاب کردن خود به خود دستِ مالکین خصوصی را از ابزار تولید کوتاه می‌کنند و بعد مالکیت ابزار تولید به صورت مالکیت دسته‌جمعی درمی‌آید. پس این یک حرکت جبری تاریخی است که خود به خود به این امر منجر می‌شود؛ نه از باب اینکه وجدانها حکم می‌کند که به دلیل اینکه طبقهٔ کارگر استثمار می‌شود پس عدالت چنین حکم می‌کند. مسئلهٔ عدالت مطرح نیست، مسئلهٔ جبر تاریخ است که اینچنین می‌شود.

مسئلهٔ ماشین از نظر عدالت

حال از نظر مسئلهٔ عدالت قضیه به چه شکل مطرح می‌شود؟ از نظر عدالت، در اینجا مسئلهٔ ماشین یک مسئلهٔ جدید به وجود آورده است که قابل مطالعه است و در دوران قبل از ماشین چنین مسئله‌ای وجود نداشته و آن این است: ممکن است کسی از روی موازین عدالت ایراد بگیرد بر اینکه اصلاً آیا ماشین می‌تواند مالک خصوصی داشته باشد که یک نفر سرمایه‌دار برود با پول خودش یک دستگاهی را که به جای انسان کار می‌کند بخرد و از آن مانند یک ابزار خصوصی و مملوک خصوصی استفاده کند؟ اشکالش از این راه است: ممکن است کسی بگوید که خرید و فروش ابزارهای ساده بلااشکال است. یک نفر زحمتی می‌کشد کاری می‌کند و بیلی را می‌سازد، دیگری هم که می‌توانست این بیل را بسازد به جای اینکه خودش این بیل را بسازد از محصول کار خودش پولی یا کالایی تهیه می‌کند آن پول یا کالا را می‌دهد و این بیل را می‌خرد. ولی ماشین اصلاً محصول کار فرد نیست، ماشین را فرد نساخته است جامعه ساخته است، تاریخ ساخته است، فرهنگ مستمر هزار ساله و بیش از هزارسالهٔ بشر ساخته است؛ یعنی هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که ماشین را من تولید کرده‌ام، من اختراع کرده‌ام. مسئلهٔ اختراعات ماشینی این است که

افکار و اندیشه‌های بشر که در طول تاریخ روی یکدیگر انباشته می‌شوند، بعد به یک مرحلهٔ معین که می‌رسد آن نتیجهٔ نهایی را می‌دهد، آنوقت انسان کار را به جزء اخیر علت تامّه نسبت می‌دهد غافل از اینکه این کار مال این جزء اخیر علت تامّه نیست مال مجموع علل است.

مثال ساده‌ای عرض می‌کنم: ما ترازویی داریم و باری را که ده من وزن دارد در یک کفهٔ آن گذاشته‌ایم. یک روز یک نفر می‌آید یک وزنهٔ یک کیلویی در آن کفهٔ دیگر می‌گذارد و می‌رود. مسلّم است که با آن بلند نمی‌شود. یک کسی می‌آید یک وزنهٔ دو کیلویی می‌گذارد. باز هم بلند نمی‌شود. یک کسی می‌آید یک وزنهٔ نیم کیلویی می‌گذارد، باز بلند نمی‌شود. همین طور یکی یکی پشت سر یکدیگر می‌آیند. این باری که ده من یعنی سی کیلو است، تا بیست و نه کیلو و نهصد گرم هم که بیایند بگذارند بلند نمی‌شود. یک نفر می‌آید صد گرم روی این کفه می‌گذارد و این بار از جا بلند می‌شود. اینجا اگر آدم غافل باشد می‌گوید آفرین به این آدم! این همه آدم آمدند نتوانستند این را از جا بلند کنند، این آخری که آمد بلند کرد! نه، آخری که آمد به کمک دیگران این کار را کرد. اگر این بلند شده معلول این صد گرم نیست، معلول مجموع این وزنه‌هایی است که به تدریج روی یکدیگر گذاشته‌اند.

ماشین معلول ابتکار و خلاقیت مغز یک نفر نیست. آن کسی که ساده‌ترین ماشینها را اختراع کرده است، مثلاً کسی که آسیاب را اختراع کرده، فکر او مایه شده برای کسی که یک امری را در حد بالاتر اختراع کرده است. کدام یک از صنعتهاست که از روز اول به همین شکل بوده؟ در صنعت هواپیمایی، آن کسی که اول بار هواپیما را اختراع کرد در چه سطحی اختراع کرد؟ سطح خیلی ساده‌ای. تازه مایه‌های اوّلی فکرش را از چه کسانی گرفته بود؟ بر فکر دیگران افزود. دانش محصول کار جمعی بشر است. مَثَلی برای دانشمندان ذکر می‌کنند، می‌گویند اولین دانشمندی که پیدا شد مثل یک آدم قدبلند بود که در یک فضایی ایستاده و افق را می‌بیند. او یک مقدار معینی از افق را می‌بیند. بعد یک آدم دیگری می‌آید روی دوش او سوار می‌شود؛ او چون روی دوش این سوار شده مسلّم یک قسمت وسیعتری از افق را می‌بیند. اما آیا اینکه قسمت وسیعتری از افق را می‌بیند دلیل بر این است که او دید وسیعتری دارد؟ نه، او اگر روی دوش این نرفته بود بسا بود که قدش کوتاهتر بود و مقدار کمتری هم می‌دید؛ بلکه به دلیل اینکه روی دوش اوّلی رفته افق وسیعتری را می‌بیند. سومی می‌آید روی دوش دومی بالا می‌رود، او افق وسیعتری را

می‌بیند، باز به دلیل اینکه روی دوش آن دو نفر رفته. یکی بعد از دیگری افق وسیعتری را می‌بینند ولی این دلیل بر آن نیست که اینها نبوغ بیشتری دارند؛ و لذا الآن کسانی که نبوغها را در نظر گرفته‌اند هیچ کس ادعا نمی‌کند که دانشمندهایی که در عصر جدید پیدا شده‌اند نبوغی بیشتر از نبوغ ارسطو و افلاطون داشته‌اند. ولی علم اینها خیلی وسیعتر از علم آنهاست یعنی اینها افقهایی را دیده‌اند که هرگز ارسطو فکرش را هم نکرده بود؛ برای اینکه ارسطو روی دوش یک عده‌ای رفته بود، اینها روی دوش همان عده رفته‌اند به علاوهٔ ارسطو و به علاوهٔ دانشمندهای دو هزار سال بعد از ارسطو که پشت سر یکدیگر آمدند و آمدند. آیا اینشتین که نظریهٔ نسبیت را عرضه می‌دارد اگر از شکم مادر بیرون آمده بود و فقط الفبا را به او درس می‌دادند و بعد خودش تنها می‌رفت فکر می‌کرد یا از دبستان که بیرون آمده بود هیچ کتابی از کتابهای علمای پیشین را نمی‌دید و به او می‌گفتند خودت برو فکر کن، آیا باز می‌توانست نظریهٔ نسبیت را بگوید؟ یا او چون بعد از گالیله و نیوتن آمده و افکار آنها را دیده، براساس افکار آنها یک نظریهٔ جدیدی آورده است. مخترعین هم همین طور هستند.

این است که اگر مثلاً ما می‌گوییم که ماشین بخار اختراع شد، بعد نمی‌توانیم بگوییم این ماشین بخار تعلق دارد به کسی که اختراع کرده؛ حالا که به او تعلق دارد، این را به آقای سرمایه‌دار می‌فروشد. یک پولدار گردن‌کلفتی هم پیدا می‌شود می‌گوید آقا این چیزی را که تو اختراع کرده‌ای و به نام خودت هم به ثبت رسانده‌ای چقدر می‌فروشی؟ من یک میلیون دلار به تو می‌دهم این دیگر مال من باشد. اصلاً آن دانشمند حق ندارد که این را به یک مالک شخصی بفروشد چون اصلاً این محصولِ فکر او به تنهایی نیست بلکه محصول فرهنگ اجتماعی بشر است، محصول سیر فکری چندین هزارسالهٔ بشریت است. او حق دارد به آن اندازه که سهیم است سهم خودش را بگیرد یعنی جامعه به این شخص که چنین کشفی کرده است، در مقابل این کشف یک امتیازی می‌دهد، مثلاً یک میلیون دلار به او می‌دهد در مقابل این کشفی که کرده و خدمتی که به بشریت نموده است. اما این ابزار بتمامه مخلوق فکر او و مغز او نیست.

حل بحرانهای ده‌ساله

بنابراین اگر مسئلهٔ مالکیت اشتراکی بر ابزار تولید ماشینی قابل طرح باشد، از نظر ما از این نظر قابل طرح است یعنی از نظر موازین حق و عدالت قابل طرح است نه از نظر موازین

حرکت جبری جامعه که چون تولید جنبهٔ دسته‌جمعی دارد و زیربناست و رابطهٔ تولیدی جنبهٔ اختصاصی دارد و روبناست و بعد این جنبهٔ زیربنایی و جنبهٔ روبنایی تضاد پیدا می‌کنند، مالکیت خصوصی نمی‌تواند ادامه پیدا کند، قهراً سقوط می‌کند و اینها به زور هم شده می‌آیند [آن ابزار تولید را] از او می‌گیرند. نه، مسئله این نیست؛ اگر مسئلهٔ زور هم مطرح نباشد [مالکیت اختصاصی بر ابزار تولید ماشینی از نظر موازین حق و عدالت قابل طرح است.] کما اینکه امروز جامعهٔ سرمایه‌داری مسئلهٔ زور را حل کرده، یعنی توانسته وضع را به گونه‌ای به وجود بیاورد [که جبری در کار نباشد.] اینها مسئلهٔ بحرانهای ده ساله را مطرح می‌کنند؛ علمْ الآن بحرانهای ده ساله را هم حل کرده. دهها سال بر جامعه‌های سرمایه‌داری مخصوصاً مثل آمریکا می‌گذرد و این جامعه‌ها به آن بحرانهایی که اینها پیش‌بینی می‌کردند دچار نشدند. آن قضایا بکلی حل شده است. اینها می‌گویند لازمهٔ طبیعت سرمایه‌داری آزادی کامل، بی‌انضباطی، هرج و مرج و رقابت است و رقابت منجر به پایین آوردن قیمتها می‌شود، پایین آوردن قیمتها منجر به فشار بیشتر بر طبقهٔ کارگر می‌شود، فشار بیشتر بر طبقهٔ کارگر از قوهٔ خرید او می‌کاهد و طبقات دیگر را هم می‌کشاند به اینکه کارگر بشوند. قوهٔ خرید که از بین رفت کالا می‌ماند. کالا که ماند تعادل اقتصادی بهم می‌خورد. بهم خوردن تعادل اقتصادی یعنی بحران. بحران که پیش آمد دنبال خودش انقلاب را می‌آورد.

دنیای سرمایه‌داری این مشکلات را امروز حل کرده. آن آزادی بی‌حد و حصری که مارکس و مارکسیستها لازمهٔ طبیعت جامعهٔ سرمایه‌داری می‌دانستند و آن رقابتی که لازمهٔ طبیعت سرمایه‌داری می‌دانستند معلوم شد نه، سرمایه‌دار هم اگر باهوش باشد بر رقابتهای خودش پیروز می‌شود. سرمایه‌دارها همه با همدیگر متحد می‌شوند، اتحاد به وجود می‌آورند رقابت را از بین می‌برند، همین طور که الآن اتحادیه‌های سرمایه‌داری، دنیا را تسخیر کرده است. چرا الآن فروشنده‌های کالاهای بزرگ مثل نفت نمی‌توانند یک رقابت خیلی نزدیک با سرمایه‌دارها داشته باشند و آنها را به زانو در آورند؟ چون آنها تمام بازارهای دنیا را قبضه کرده‌اند و خودشان هم هیچ با همدیگر رقابت ندارند، با همدیگر برادرانه می‌نشینند و گرگ‌وار ـ ولی گرگهای خیلی هوشیار ـ این گوسفندهایی را که گیر آورده‌اند میان همدیگر تقسیم می‌کنند، هیچ آب هم از آب تکان نمی‌خورد.

بنابراین یک حساب و مقیاس دیگر برای این قضیه هست که درست عکس آن قضیه است، یعنی در دوران سرمایه‌داری این کارگر نیست که ارزش اضافی را تولید

می‌کند، ماشین است که تولید می‌کند. ولی اساساً باید برویم سراغ ماشین که اصلاً ماشین قابل تملک خصوصی هست یا نیست، چون ماشین یک اختراع و یک پیشرفت فنی و علمی است و پیشرفتهای علمی اصلاً معلول مغز یک نفر نیست که آن یک نفر از اول بتواند این را به فرد دیگر بفروشد که آن فرد یک پولدار گردن‌کلفت است و او هم هرچه دل خودش می‌خواهد بیاید مالک خصوصی بشود. عمدهٔ مسئله در اینجا همین مسئلهٔ ماشین است.

ارزش

مسئلهٔ دیگری که در اینجا هست مسئلهٔ ارزش است. این آقایان روی مبنای خودشان چنین گفته‌اند که نموّ سرمایه‌داری معلول کار اضافی کارگر است، حالا از چه راه؟ آمدند مسئلهٔ ارزش را مطرح کردند که اصلاً ارزش چیست؟ در باب ارزش می‌گویند که ما دو نوع ارزش داریم: یکی ارزش استعمال و دیگر ارزش مبادله. ارزش استعمال یعنی اینکه اشیاء این ارج را برای انسان داشته باشند که انسان در عمل و در زندگی از آنها سود ببرد. ارزش مبادله یعنی اینکه برای یک شیء به یک میزان معینی بها در جامعه تعیین می‌شود یعنی اگر شیئی به نحوی باشد که در جامعه قابل معاوضه باشد به طوری که این را داد و در مقابل آن چیزی گرفت ناچار یک میزان معینی بها دارد (ملاک آن میزان معین را عرض می‌کنیم). مثلاً یک من گندم می‌دهد و دو من جو می‌گیرد. اینجا می‌گوییم که ارزش مبادله‌ای یک من گندم برابر است با دو من جو. یا یک مثقال طلای مسکوک می‌دهد ده من گندم می‌گیرد؛ می‌گوییم که ارزش یک مثقال طلای مسکوک برابر است با ده من گندم. این را ارزش مبادله می‌گوییم.

این مسئله مطرح است که منشأ ارزش مبادله چیست. اینکه ارزش مبادله‌ای گندم دو برابر ارزش مبادله‌ای جو است روی چه ملاکی است؟ چرا ارزش جو و ارزش گندم با یکدیگر برابر نیست؟ و همچنین اشیاء دیگر. مثلاً یک متر پارچهٔ پشمی برابر است با دو متر پارچهٔ نخی، یا برابر است با ده من گندم. ملاک این چیست و این از کجا پیدا شده؟

نظریهٔ عرضه و تقاضا

یک نظریه آن نظریهٔ معروف عرضه و تقاضاست که ارزش مبادله را عرضه و تقاضا تعیین می‌کند و لهذا ارزش مبادله یک مقدار و میزان ثابتی ندارد. یک چیز هر مقدار که تقاضای

آن و خریدارش کمتر باشد و عرضه‌اش و به عبارت دیگر وجودش برای عرضه کردن و فروش بیشتر باشد ارزش مبادلهٔ آن پایین‌تر است و هرچه که تقاضا بیشتر و عرضه کمتر باشد ارزش مبادلهٔ آن بالاتر است؛ همین طور که ما در عمل هم می‌بینیم. یک سال مثلاً می‌بینید که پیاز پیدا نمی‌شود؛ وقتی می‌روند سراغ پیاز، می‌بینند که کیلویی پنج تومان هم به زحمت گیر می‌آید بلکه کیلویی ده تا پانزده تومان به فروش می‌رسد، چون کمیاب است و کمیابی علت گرانی می‌شود، کم بودن عرضه و زیاد بودن تقاضا علت گرانی می‌شود. سال بعد کشاورزها وقتی که می‌بینند فلان کشاورز ده خروار پیاز داشت و چقدر منفعت کرد در صورتی که من که گندم یا چغندر قند تولید کرده بودم نصف او درآمد پیدا نکردم، شروع می‌کنند به پیاز کاشتن. سال بعد پیاز ده برابر سال پیش عرضه می‌شود در صورتی که تقاضا به همان میزان سابق است. قهراً قیمت پایین می‌آید. وقتی که عرضه زیاد شد، نسبت عرضه به تقاضا با سال پیش فرق کرد و عرضه بیشتر از تقاضا شد قیمتش پایین می‌آید، و آنقدر پایین می‌آید که مقداری از پیازها می‌پوسد، حتی همان ارزشی را که تولید کردند هم پیدا نمی‌کند. اگر تولید یک کیلو پیاز برای او یک تومان خرج برداشته حالا به آن یک تومان هم به زحمت از او می‌خرند. گفتند پس ارزش مبادله‌ای یک امر متغیر است و تابع عرضه و تقاضاست، هیچ ملاک دیگری ندارد و خلاصه یک امر قراردادی است.

نظریهٔ دوم: ارزش یک کالا مساوی با نیروی کار مصرف شده است

ولی بعضی دیگر گفته‌اند ارزش واقعی هر کالا برابر نیروی کاری است که در این کالا مصرف شده است. علت زیادتر بودن و کمتر بودن قیمت، این است. اگر یک کالایی کار زیاد ببرد قیمتش هم خود به خود بالا می‌رود، اگر کار کمتر ببرد قیمتش پایین می‌رود. شما می‌بینید که یک فرش، متری هزار تومان خرید و فروش می‌شود، یک فرش دیگر را متری سی هزار تومان هم نمی‌دهند، با اینکه بسا هست ماده‌ای که در این مصرف شده برابر است با ماده‌ای که در آن مصرف شده است، این هم پشم است آن هم پشم است، و بسا هست که مقدار پشمی که در این به کار رفته بیشتر از آن باشد، اگر ما وزن کنیم این ده من است و آن پنج من. ولی قیمت این قالی سه در چهار دوازده هزار تومان درمی‌آید و قیمت آن قالی سه در چهار صد و بیست هزار تومان، چرا؟ برای اینکه این یک نخریسی خیلی ساده‌ای داشته، آن نخی که رشته‌اند یک مقدار کمی کار برده و بعد هم وقتی که آمده‌اند این را ببافند تند بافته‌اند، مثلاً این ده روز کار برده ولی آن قالی ظریفی که شما

می‌بینید قیمتش صد و بیست هزار تومان است ده تا «ده روز» کار برده است، یعنی آن را پنج کارگر در صد روز بافته‌اند و این را در ده روز. پس علت اینکه قیمت این، این قدر است و قیمت آن آن قدر این است که آن، مقدار کار زیادتری برده و این مقدار کار کمتری برده است؛ و تمام کالاها از این قبیل است. هر کالا که شما ببینید قیمتش بیشتر است به دلیل این است که کار بیشتری در آن مصرف شده است، و اگر چیزی قیمتش کمتر است به دلیل این است که کار کمتری در آن مصرف شده است. قیمت واقعی و ارزش واقعی هر کالا عبارت است از مقدار کاری که در آن مصرف شده است. بله، عرضه و تقاضا سبب می‌شود که شیء گاهی برابر با ارزش واقعی خودش به فروش برسد، گاهی سبب می‌شود بیشتر از ارزش واقعی خودش به فروش برسد و گاهی سبب می‌شود کمتر از ارزش واقعی خودش به فروش برسد، ولی به هرحال یک ارزش واقعی در میان هست؛ این کالاهایی که در عالم وجود دارد یک ارزش واقعی دارد قطع نظر از قراردادهای بشری، قطع نظر از آنچه که در بازار عملاً وجود پیدا می‌کند و قطع نظر از تراضیی که طرفین با یکدیگر دارند. جو یک ارزش واقعی دارد: مقدار کاری که مصرف شده و جو را به وجود آورده. گندم یک ارزش واقعی دارد: مقدار کاری که گندم را به وجود آورده. و همین طور سایر کالاها. ارزش واقعی هیچ ربطی به عالم بازار ندارد، آن کار بازار یک کار کاذبی است. گاهی دو شیء ـ که بسا هست روی اصول علمی هم بشود حساب کرد ـ میزان انرژیی که این مصرف کرده و انرژیی که آن مصرف کرده است، کاری که در این مصرف شده و کاری که درآن مصرف شده است برابر یکدیگرند ولی وضع کاذب بازار بسا هست سبب می‌شود این به نصف قیمت آن به فروش برود و آن به دو برابر قیمت این به فروش برود. ولی ارزش واقعی غیر از این حرفهاست. ارزش واقعی هر شیء را فقط میزان کارِ مصرف شده به وجود می‌آورد و جز کار هیچ چیزی ارزش ایجاد نمی‌کند، و اگر ارزشی به وجود بیاورد آن ارزش کاذب است و در واقع نوعی دزدی است.

کار تاجر

از اینجا تکلیف یک نفر تاجر [از دید این نظریه] روشن می‌شود. یک نفر تاجر می‌آید یک کالایی را از تولیدکننده می‌خرد و به مصرف‌کننده می‌فروشد. فرض کنید کالا در شهرستان صنعتی کاشان به صورت قالی تولید شده است، بعد در تهران یا یک شهرستان دیگر به فروش می‌رود. این قالی که در کاشان تولید شده، یک مقدار معینی کار برده است که ارزش

واقعی را همان کار تعیین می‌کند. تاجر می‌رود این قالی را متری دو هزار تومان می‌خرد بعد می‌آید بازار به مصرف‌کننده متری سه هزار تومان می‌فروشد. از نظر این بازرگان رزق حلال و روزی حلال است، می‌گوید من دزدی که نکرده‌ام، این را به آن قیمت خریده‌ام به این قیمت فروخته‌ام. در آن بازار متری دو هزار تومان عرضه شده است، پس قیمت واقعی و ارزش واقعی آن در آنجا متری دو هزار تومان بوده که من خریدم؛ در اینجا تقاضای متری سه هزار تومان وجود دارد و به همین دلیل ارزشش در اینجا همین قیمت است و من به ارزش متری سه هزار تومان فروختم؛ به قیمتش خریدم و به قیمتش فروختم، متری هزار تومان هم سود بردم.

ولی اگر ما گفتیم عرضه و تقاضا ملاک چیزی حساب نمی‌شود و یک ارزش واقعی اینجا وجود دارد، در این صورت تو اگر بیشتر از ارزش واقعی این کالا پول دریافت کنی (که البته پول نمایندهٔ یک مقدار کالاست) و آن را بیشتر از ارزش واقعی‌اش بفروشی، عملاً یک عمل دزدی انجام داده‌ای و استثمار کرده‌ای، منتها مصرف‌کننده را استثمار کرده‌ای.

بله، دو مطلب هست که نمی‌شود انکار کرد و آن این است که بازرگان در عین حال خودش یک کار انجام می‌دهد و آن کار این است که واسطهٔ توزیع است. خود توزیع، کار است. یعنی اگر تولیدکننده بازارش در تهران است خودش هم بخواهد بیاید در تهران کالا را بفروشد از کارش می‌ماند. برای او صرف می‌کند که از کار خودش نماند و یک رابط این کار را انجام دهد. بعلاوه او بازار را نمی‌شناسد، نمی‌داند مشتری کجاست، مصرف‌کننده تولیدکننده را نمی‌شناسد و تولیدکننده مصرف‌کننده را نمی‌شناسد، در نتیجه هم مصرف‌کننده سرگردان می‌شود و هم تولیدکننده. تاجر رابط می‌شود؛ هم خدمتی به مصرف‌کننده کرده و هم خدمتی به تولیدکننده. در حدی که توزیع‌کننده است مسلّم این مقدار حقِ مشروع یک بازرگان است؛ و روی همین منطق این مقدار حق مشروع یک بازرگان است.

این خودش یک مسئله‌ای است که ابتکار را نمی‌توان بی‌ارزش تلقی کرد. همهٔ کارها که کار بدنی و جسمانی نیست، ابتکار خودش یک کار روحی است یعنی اینکه تاجر و بازرگان می‌شناسد و تشخیص می‌دهد چه جنسی در کجا تولید می‌شود و کجا مصرف می‌شود. [آن که در خراسان کالایی را مصرف می‌کند و آن کالا در اصفهان تولید می‌شود

خبر ندارد که در اصفهان چنین کالایی][1] تولید می‌شود و آن که در اصفهان کالایی را مصرف می‌کند و آن کالا در خراسان تولید می‌شود خبر ندارد که در خراسان چنین کالایی تولید می‌شود، نه این از آن خبر دارد نه آن از این خبر دارد. ولی توزیع‌کننده با یک آگاهی مخصوص به خودش و با مطالعاتی که می‌کند بازار تولید و بازار مصرف را می‌شناسد و اینها را در اختیار یکدیگر قرار می‌دهد، در واقع با ابتکارْ این شریانهای جامعه را به یکدیگر مربوط می‌کند که این ثروت در اینجا بگردد و جریان پیدا کند؛ و نه تنها از خراسان تا اصفهان، بلکه همچنین از کشوری تا کشور دیگر. مثلاً آنچه که در چین تولید می‌شود در اروپا مصرف می‌کنند و چیزی که در اروپا تولید می‌شود در چین مصرف می‌کنند.

حتی روی این مقیاس و میزان هم، می‌توان این مقدارها را برای تجارت یک امر مشروع دانست. اما صِرف عرضه و تقاضا که از این دست خریدم از این دست می‌خواهم بفروشم، مثل زمین‌خوارها که هیچ کاری هم نمی‌کنند، زمین را از یک دست ـ که می‌داند فروشنده‌ای هست ـ به یک قیمت نسبتاً ارزان می‌خرد و به دست دیگر ـ که می‌داند خریداری هست، یک محتاج و نیازمندی هست ـ به هر قیمتی که دلش بخواهد می‌فروشد بدون اینکه آن زمین را دیده باشد؛ فروشنده را در محضر دیده و خریدار جدید را هم در محضر می‌بیند، که در واقع یک کار اساسی انجام نمی‌دهد و چند برابر قیمت خرید می‌فروشد، مثلاً متری پانصد تومان می‌خرد و متری سه هزار تومان می‌فروشد؛ اینها البته مسئلهٔ دیگری است که قابل بحث است.

به هرحال اگر ما ارزش را فقط و فقط مولود عرضه و تقاضا بدانیم ممکن است تمام این معاملات را معاملات صحیح و شرعی بدانیم، بگوییم هر چیزی به قیمتی فروش می‌رود که در بازار به آن قیمت باشد؛ ارزش واقعی هر چیزی همان است که بازارِ امروز تعیین می‌کند. اما اگر گفتیم ارزش واقعی تابع کار است حسابها خیلی فرق می‌کند.

---

۱. [افتادگی از نوار است.]

۳

سرمایه‌داری

قسمت آخر بحث ما دربارهٔ سرمایه‌داری که دنبالهٔ بحثهای پیش است این است که می‌گویند ماهیت سرمایه‌داری ماهیت استثماری است یعنی سرمایه‌داری نمی‌تواند سرمایه‌داری باشد و استثماری نباشد. بعبارةٍ اُخریٰ سودی که سرمایه‌دار می‌برد عین استثمار است. حالا ببینیم که روی چه اصولی این حرف زده می‌شود. آیا ما اگر بخواهیم سرمایه‌داری را نفی بکنیم به این دلیل باید نفی بکنیم که سرمایه‌دار به حسب طبیعت و ماهیت خودش استثمارگر است، که البته این صرفاً به یک امر اخلاقی برنمی‌گردد که سرمایه‌دار به دلیل اینکه سرمایه‌دار است طاغی است از باب اینکه ما مثلاً می‌گوییم اِنَّ الْاِنْسانَ لَیَطْغیٰ. اَنْ رَاٰهُ اسْتَغْنیٰ[1]، به دلیل اینکه این قدرت و تمکّن و ثروت را دارد روحیهٔ استثمارگری پیدا می‌کند. این می‌شود یک امر اخلاقی. امری بیش از این در نظر دارند و آن این است که اصلاً نمی‌تواند استثمارگر نباشد، تضاد و تناقض است میان سرمایه‌دار بودن و استثمارگر نبودن. اگر سرمایه‌دار به اندازهٔ یک درهم هم سود ببرد باز همان یک درهمش استثمار است. حالا ما می‌خواهیم ببینیم که با چه اصولی این مطلب را بیان کرده‌اند. آیا مطلب از این راه ثابت‌شدنی هست یا نه؟ و اگر از این راه ثابت‌شدنی نبود آنوقت ببینیم که سرمایه‌داری را از راه دیگر می‌توانیم نفی بکنیم یا نه؟

---

۱. علق / ۶ و ۷

کالا

اینجا باید مسئلهٔ کالا و مسئلهٔ ارزش مطرح بشود. کالا به چه چیز می‌گویند؟ به یک معنا کالا ـ که همان فارسیِ کلمهٔ متاع است ـ به چیزی می‌گویند که به نوعی مطلوبیت برای انسان داشته باشد ـ که لغت «متاع» بهتر این معنا را می‌فهماند ـ یعنی انسان به نحوی از آن متمتّع بشود، بهره ببرد و نیازی از نیازهای او را رفع کند. لغت «متاع» به حسب ریشه‌اش این معنا را بیان می‌کند. به تعبیر دیگر می‌گویند که کالا به چیزی گفته می‌شود که ارزش استعمال داشته باشد، انسان با به کار گرفتن آن یک بهره و حظّی ببرد و یک نیازی از او رفع بشود؛ شیء برای انسان مورد تمتّع باشد. این مقدار را «ارزش استعمال» می‌گویند. ولی یک شیء به صِرف ارزش استعمال داشتن «کالا» گفته نمی‌شود، که از اینجا می‌توانیم جواب یک اشکال خاصی را هم بدهیم و آن این است که ما به چیزی کالا می‌گوییم که ارزش مبادله داشته باشد. یک شیء آن وقت ارزش مبادله پیدا می‌کند که برای عموم قابل تمتّع باشد یعنی از نیازهای اجتماعی و عمومی باشد نه از نیازهای مخصوص به یک فرد. البته این را اینها ذکر نکرده‌اند، حالا ما می‌گوییم برای اینکه یک اشکالی رفع بشود. مثلاً در باب ارزش به این آقایان ایراد گرفته‌اند که یک چیز ممکن است که برای یک فرد ارزش زیاد داشته باشد و برای افراد دیگر هیچ ارزش نداشته باشد یا ارزشِ کم داشته باشد. مثال می‌زنند، می‌گویند برخی اشیاء هست که مورد علاقهٔ خاص یک شخص است به علت خاصی که به او مربوط است. مثلاً یک کسی یگانه عکسی که از پدرش باقی مانده برای او خیلی ارزش دارد که اگر این را در دست کسی ببیند حاضر است به قیمت گزافی بخرد، در صورتی که برای دیگران هیچ ارزشی ندارد و اگر دستشان باشد دور می‌اندازند. یا برای فردی عکس معشوقش ارزش دارد. همچنین عکس خود انسان که یک وقتی در یک جمعیتی در یک جایی بوده، برای خودش ارزش دارد در صورتی که برای دیگری ارزش ندارد. پس ارزش استعمال در اینجا برای یک فرد هست ولی ارزش مبادله نیست. ارزش مبادله آنوقت است که این شیء برای افراد دیگر هم به همان مقدار ارزش داشته باشد، آنوقت با یک کالای دیگر که آن هم برای عموم ارزش دارد مبادله می‌شود. مثلاً یک امر غذایی از قبیل نان یا برنج که برای عموم ارزش دارد و یک امر دیگری که مثل خودِ این باشد ارزش مبادله‌ای پیدا می‌کنند؛ گندم با برنج یا پنبه مبادله می‌شود.

پس اگر ما کالا را این جور تعریف کنیم بگوییم شیئی که علاوه بر ارزش استعمال

ارزش مبادله داشته باشد[۱]، از وقتی که جامعهٔ بشر وجود داشته که حتی پول هم هنوز اختراع نشده بوده کالا وجود داشته است. جامعه که وجود داشته انسان به اشیاء متعددی نیاز داشته و آنها را تولید می‌کرده است. در جامعهٔ اشتراکی این اشیاء ارزش مبادله‌ای داشته‌اند گو اینکه چون نظام نظام مبادله‌ای نبوده مبادله نبوده است، همان طور که اگر نظام بعدی هم یک نظام اشتراکی باشد باز ارزش مبادله هست ولی خودِ مبادله وجود ندارد.

به این معنا، کالا اختصاص به دورهٔ سرمایه‌داری ندارد. ولی می‌گویند که در دورهٔ سرمایه‌داری کالا یک مفهوم خاص به خودش می‌گیرد یعنی آن چیزی که ارزش مبادله‌ای دارد و از اول برای فروش تولید می‌شود. در دوران قبل از سرمایه‌داری فلسفهٔ تولید، فروش نیست بلکه همه تولید می‌کنند برای مصرف کردن ولی شخص چیزی را که از آن مقداری که برای مصرف خودش تولید کرده زیاد می‌آورد می‌فروشد. اما در دوران سرمایه‌داری اصلاً خود تولید هدف است؛ فرد تولید می‌کند برای اینکه تولید کرده باشد که با تولید زیادتر بر سرمایهٔ خودش بیفزاید.

گو اینکه اینها مطلب را به این بیان می‌گویند ولی وقتی که انسان خوب دقت کند می‌بیند که چنین نیست، تفاوت دورهٔ قبل از سرمایه‌داری با دورهٔ سرمایه‌داری از این نظر تفاوت کمّی است نه کیفی. اینها اصرار دارند که این تفاوت را کیفی قلمداد کنند برای اینکه ماهیت سرمایه‌داری را از نظر تولید کالا با ماهیت دوران قبل متفاوت بدانند و بگویند یک نوع گذار از کمّیت به کیفیت شده: در دوران قبل، تولید برای مصرف بود و در دورهٔ سرمایه‌داری تولید برای فروش است نه برای مصرف. ولی ظاهر این است که این طور نیست و اختلاف دورهٔ سرمایه‌داری با دوران قبل اختلاف کمّی است. از زمانی که در میان بشر تقسیم کار شده مسئلهٔ تولید برای فروش به وجود آمده، منتها با مقیاس کوچکی: آن کشاورز هم که فقط گندم و جو ـ همین دو قلم ـ را تولید می‌کند او خودش توجه دارد که به دهها قلم کالا نیاز دارد در حالی که دو قلم تولید می‌کند، و خودش هم می‌داند این چیزی که تولید می‌کند ده برابر آن مقداری است که احتیاج دارد، پس آنچه را که تولید می‌کند یک دهُمش را برای مصرف خودش و نُه دهم دیگرش را برای فروش تولید می‌کند.

۱. بین اینها به اصطلاح منطقیّین عموم و خصوص مطلق است: هرچه که ارزش مبادله دارد ارزش استعمال دارد ولی چنین نیست که هرچه که ارزش استعمال داشته باشد ارزش مبادله هم داشته باشد، مثل همان اموری که گفتیم برای یک شخص ارزش دارد نه برای عموم.

کشاورزی که فقط گندم و جو تولید می‌کند و آخر سال ده خروار گندم و ده خروار جو تولید می‌کند در صورتی که در خانهٔ خودش مجموعاً به دو خروار گندم و دو خروار جو بیشتر احتیاج ندارد، او باقیِ احتیاجات خودش مانند گوشت را از طریق همین گندم تأمین می‌کند.

در همین فریمان ما کشاورز دیگر دامدار نبود، آنوقت چوب‌خط از قصابی داشت. یک چوبهای صافی بود که رویش اسمش را می‌نوشتند. آنگاه خانواده‌ها فرق می‌کرد، یک خانواده دو سیر بود، یکی دو سیر و نیم بود، یکی پنج سیر بود، آن که بزرگتر بود یک چارک یا ده سیر بود. می‌رفت دم دکان قصابی، چون نقد نداشت که پول بدهد و گوشت بگیرد آن قصاب در تمام ایام سال در واقع به نسیه به او گوشت می‌داد. امروز مثلاً می‌رفت ـ اگر چوب خطش دو سیر بود ـ دو سیر می‌گرفت و او یک خط می‌بُرید. اگر احیاناً دو برابر می‌خواست دوتا می‌بُرید. اگر این چوب‌خط پر می‌شد آن را می‌بُرد ذخیره می‌کرد و چوب‌خط دیگری می‌آورد. آخر سال همهٔ اینها را حساب می‌کرد که مثلاً شما ده من گوشت در طول سال گرفته‌اید، قیمت آن این قدر می‌شود. آنوقت او یا گندمش را مستقیم به همین قصاب می‌فروخت یا اینکه گندمش را در بازار می‌فروخت و پولش را می‌داد.

بنابراین مسئلهٔ تولید برای فروش، در دوران قبلِ سرمایه‌داری هم بوده، همیشه بوده، منتها در دوران سرمایه‌داری با یک مقیاس خیلی وسیعی است که اصلاً دیگر طرف مقایسه نیست. پس اختلاف، اختلاف کمّی است نه اختلاف کیفی.

ریشهٔ ارزش

گفتیم که تولید برای مبادله است. در مبادله، دو جنس با یکدیگر مبادله می‌شود. ما می‌بینیم که این مبادله‌ها با مقیاس وزنی یا کیلی یا متری نیست، بلکه مطلقاً صورت می‌گیرد، یعنی این طور نیست که مثلاً بگویند حالا که می‌خواهیم گندم را با برنج معامله کنیم ده من گندم ده من برنج، یا ده کیل گندم و همان ده کیل هم برنج؛ بلکه یک تفاوتی میان اینها هست. بسا هست که باید مثلاً بیست کیل گندم داد ده کیل برنج گرفت یا بیست کیل جو داد و ده کیل گندم گرفت. به پارچه که می‌رسد واحدش متر است، «من» یا کیل نیست؛ باید ده کیل گندم بدهد دو متر پارچه بگیرد. آنوقت می‌گفتیم که ارزش این دو متر پارچه برابر است با ارزش ده کیل گندم. ریشهٔ این ارزش کجاست؟ چه سبب می‌شود که دو مترِ این برابر بشود با ده کیل آن؟ بعلاوه نوسان پیدا می‌کند و امر ثابتی نیست. یک سال ده کیل این برابر است با دو متر آن، یک سال دیگر پانزده کیل این برابر است با دو

متر آن؛ یا به عکس می‌شود: ده کیل این برابر است با سه متر آن. ریشۀ نوسان قیمتها چیست؟ اینجاست که مسئلۀ ارزش مطرح می‌شود که ریشۀ ارزش چیست. از همین جاست که نظریه‌ای در باب ارزش پیدا می‌شود که طبق آن سرمایه‌داری در ماهیت خودش استثمارگر است، اصلاً سرمایه‌داری مساوی است با استثمارگری و غیر از آن امکان ندارد، یک درهم نیز اگر سرمایه‌دار بخواهد سود ببرد استثمار است.

فرق میان مالیّت و ملکیّت در فقه اسلامی

حال ریشۀ ارزش چیست؟ اول ما یک اصطلاحی از فقه خودمان می‌آوریم (شاید برای این مسئله لازم باشد). در فقه ما میان مال و مِلک یعنی میان مالیّت و ملکیّت تفکیک قائل می‌شوند. مالیّت را یک امری می‌دانند قطع‌نظر از رابطۀ اجتماعی ـ یا به قول اینها روبناییِ ـ این شیء با یک انسان، ولی مالکیت عبارت است از آن رابطۀ خاص اختصاصی که یک انسان با یک شیء پیدا می‌کند. آیا هرچیزی که مال هست ملک هم هست و هر چیزی که ملک هست مال هم هست؟ می‌گویند نه، بین اینها عموم و خصوص من وجه است: بعضی چیزها هم مالند هم ملک، هم مالیّت دارند (آن مالیّتی که آنها می‌گویند همین ارزشی است که اینها می‌گویند) و هم ملکیّت دارند. فرض کنید این خانه هم مالیّت دارد که یک قیمتی رویش می‌گذارند و هم ملکیّت دارد یعنی مملوکِ یک شخص معین است. ولی ممکن است یک شیء ملکیّت داشته باشد اما مالیّت نداشته باشد یعنی ارزش مبادله‌ای نداشته باشد. (در فقه می‌گویند مالیّت ندارد، اقتصاددانها می‌گویند ارزش مبادله‌ای ندارد).

مثلاً اگر شما یک من برنج دارید، از این یک من برنج شما یک دانه برنج افتاده و به دست من مانده. یک دانه برنج مالیّت ندارد یعنی ارزش مبادله‌ای ندارد، یعنی اگر شما این را ببرید بازار و بگویید با این یک دانه برنج یک چیزی به من بدهید، می‌گویند یک دانه برنج اینقدر کوچک و حقیر است که ارزش مبادله‌ای ندارد و در مقابل آن چیزی به انسان نمی‌دهند. پس می‌گویند این مالیّت ندارد یعنی ارزش مبادله‌ای ندارد. ولی ملکیّت دارد. همین یک دانه برنج که جزء آن یک من برنج بوده است باز هم ملک همان صاحب آن است یعنی احکام ملکیّت بر آن جاری می‌شود. در باب ملک، ما می‌گوییم جایز نیست تصرف در ملک کسی مگر به اذن و اجازۀ او. اگر شما همین را هم بخواهید به دهانتان بگذارید اجازۀ او شرط است. اگر او راضی نباشد و این در جیب شما باشد یک شیء غصبی همراه شماست. پس کوچکی سبب نفی مالیّت می‌شود ولی سبب نفی ملکیّت نمی‌شود.

پس اینجا ملکیّت هست و مالیّت نیست.

ممکن است یک جایی مالیّت باشد ملکیّت نباشد. مثال می‌زنند، مـی‌گویند خـیلی اشیاء در خودِ متن طبیعت و خلقت به وجود می‌آید که اینها مالیّت دارند ولی چون علت ملکیّت پیدا نشده[1] هنوز ملکیّت در کار نیست. مثلاً یک زمین قابل زراعت و قابل احیاء (احیاء موات) مالیّت و ارزش دارد ولی مادامی که کسی آنجا را احیاء و آباد نکرده مـلک کسی نیست. وقتی که احیاء کرد آنوقت ملکیّت هم پیدا می‌کند. یا یک گوهر قیمتی که در ته یک دریا هست و هنوز غواصی نرفته آن را از آنجا دربیاورد، مالیّت دارد ولی ملکیّت ندارد چون هنوز کسی آن را حیازت نکرده و تا کسی حیازت نکرده ملک کسی نیست. پس مملوک نیست ولی مال هست. در فقه چنین تفکیکی میان مالیّت و ملکیّت می‌کنند که این تفکیک در بعضی از این مسائل به درد ما خواهد خورد.

شرایط مالیّت یا ارزش مبادله:

۱. ارزش استعمال یا مفید بودن

حال برویم سراغ مالیّت یا به قول اینها ارزش. ارزش مبادله‌ای از کجا پیدا می‌شود؟ اگر بگویند ارزش استعمال از کجا پیدا می‌شود، گفتیم ریشهٔ ارزش استعمال مطلوبیت است، نافع و مفید بودن است، همین قدر که چیزی برای بشر نافع و مفید بود می‌گوییم ارزش استعمال دارد، اعم از آنکه برای یک فردْ بالخصوص ارزش استعمال داشته بـاشد مـثل همان عکس پدر که مثال زدیم یا اینکه برای عموم مردم ارزش استعمال داشته باشد. اگر چیزی ارزش استعمال نداشته باشد شرعاً هم می‌گویند مالیّت ندارد، و در فقه می‌گویند چیزی که مالیّت ندارد مبادلهٔ آن جایز نیست یعنی نمی‌شود آن را به جای مال به کار برد.

شنیدم بعضی از اعیان و اشرافهای قدیم که همیشه دنبال یک چیزی می‌گردند که برای اینها امتیازی از دیگران باشد، وقـتی امـتیازهایی در جـامعه کسب مـی‌کنند و بـعد می‌بینند این امتیازها را دیگران هم کم‌کم برای خودشان گرفتند و شریک پیدا کـردند و اینها از آن تنهایی و یگانگی خارج شدند، اینها را دور می‌ریزند و باز می‌روند دنبال یک چیزی که دیگران نداشته باشند. مثل خانمهایی که می‌خواهند یک لباسی داشته باشند که هیچ کس نداشته باشد. آن لباس تا آن وقت برایش ارزش دارد که کس دیگر آن را ندارد،

---

۱. چون ملکیّت یک علت خاص می‌خواهد.

همین قدر که یکی دو نفر دیگر این لباس را پیدا کردند دیگر برای او از ارزش می‌افتد. این خلاصه یک مطلبی است که یک چیز تا وقتی برای او ارزش دارد که دیگران ندارند.

مرحوم آقای حاج میرزا علی‌آقا [شیرازی] می‌گفت که زنهای اعیان و اشراف قدیم آن اوایل از زر و زیور ـ که قدیم خیلی معمول بود ـ زیاد استفاده می‌کردند، انواع طلاها بالخصوص به دستهایشان می‌بستند و به سینه‌هایشان می‌انداختند. کم‌کم طلا در میان مردم زیاد شد، این امتیاز از این اشراف گرفته شد، دیگر اینها اصلاً طلا استعمال نمی‌کردند. ولی از طرف دیگر اگر هیچ هم نمایش نداشته باشد که نمی‌شد، لذا هرچه طلا داشت به کلفتش می‌داد که پشت سرش می‌آمد، تمام طلاها را او به دستهایش می‌بست و به سینه‌اش می‌انداخت و این خانم همان طور بی‌طلا می‌آمد؛ هم طلاهایش را نشان می‌داد و هم ضمناً می‌گفت آنچه که تو به سر و دست خودت زده‌ای من به کلفتم داده‌ام، من بالاتر از این حرفها هستم که از این طلاها استفاده کنم. می‌گفتند که اینها مثلاً می‌آمدند مهر دختر خودشان را [یک امر عجیبی قرار می‌دادند.] یکی که می‌خواست بگوید دیگر دختر من بالاتر از این است که من پول و ملک و امثال اینها را مهر او قرار بدهم (چون اینها دیگر رایج شده بود) می‌گفت مهر او یک من بال مگس است! ارزش آن فقط این بود که گیر آوردنش کار مشکلی است. سه سال بدبخت باید برود مگس شکار کند تا بتواند مهر دختر او را تهیه کند. حالا وقتی که تهیه کرد چه؟ ارزش استعمال ندارد، به اصطلاح فقه منفعت محلَّلهٔ مقصوده ندارد. فقه می‌گوید که یک شیء باید منفعت محلّلهٔ مقصوده داشته باشد [تا مالیّت داشته باشد.] مقصوده یعنی منفعتی باشد که عقلا از آن استفاده می‌کنند، مورد نیاز عقلاست؛ معنایش همین ارزش استعمال است. محلّله یعنی منفعتی باشد که شارع آن طور منفعت را تحریم نکرده باشد، مثل مشروب که چون شارع منفعتش را تحریم کرده از نظر شارع مالیّت ندارد. اینجاست که تفکیک می‌شود میان اموری که مالیّت عرفی دارد و مالیّت شرعی ندارد [و اموری که مالیّت شرعی هم دارد.] آنوقت چیزی که مالیّت شرعی ندارد از نظر شرعی قابل مبادله نیست یعنی [مبادلهٔ آن] در میان مسلمین کَالّلامبادله است. بله، شارع هم مبادلهٔ آن را در میان غیر مسلمین تجویز می‌کند. اگر به مسیحی بفروشی معاملات درست است ولی اگر به مسلمان بفروشی معاملات باطل است. یا دو مسیحی که در ذمّهٔ اسلام هستند اگر مثلاً مشروب خرید و فروش کنند معاملهٔ شرعی حساب می‌شود ولی در میان مسلمین این معامله مشروع نیست چون مالیّت ندارد.

پس در مالیّت می‌گویند شیء باید منفعت محلّلهٔ مقصوده داشته باشد. «محلّله» جنبهٔ شرعی قضیه است. «مقصوده» نیز همان معناست که باید ارزش استعمال داشته باشد. پس اولین شرط مالیّت ارزش استعمال است.

۲. رایگان نبودن

شرط دوم می‌گویند این است که رایگان نباشد. همین قدر که شیئی رایگان بود ارزش مبادله‌ای‌اش را از دست می‌دهد برای اینکه اصلاً ارزش مبادله‌ای یعنی من چیزی را که تو نداری به تو می‌دهم که چیزی را که ندارم از تو بگیرم، ولی چیزی را که هر دو علی‌السویّه داریم اینجا دیگر جای مبادله نیست ولو آنکه خیلی هم باارزش باشد. مثال به هوا یا نور می‌زنند. نور خورشید برای همه ارزش استعمال دارد و هوا برای همه ارزش استعمال دارد، بلکه چیزی به اندازهٔ هوا مخصوصاً، ارزش استعمال ندارد. بی آب می‌شود انسان بیست و چهار ساعت زندگی کند، بی‌نان چهل و هشت ساعت هم می‌شود زندگی کند، ولی بی‌هوا سه دقیقه هم نمی‌شود زندگی کرد. پس هوا از نظر ارزش استعمال بالاترین شیء برای انسان است، ولی قابل مبادله نیست، چرا؟ چون رایگان در اختیار همه هست.

مَثَل معروفی است، می‌گویند تعارف در آب حمام. چرا مردم تعارف در آب حمام را مسخره می‌کنند؟ حمام قدیم خزانه بود. دو نفر که در خزانهٔ حمام بودند رسم این بود که وقتی می‌خواستند با همدیگر تعارف کنند این شخص یک مشت آب روی آن دیگری می‌ریخت، و او نیز همین کار را می‌کرد. خوب، این یک مشت آب را که من هم دارم تو هم داری، اینجا که چیزی نیست! ریشه‌اش یک امر درستی بوده و آن اینکه در حمام جزء تعارفها و تواضعها این بوده که وقتی نشسته بودند و یک نفر مثلاً سرش را صابون زده بود، این فرد یک کاسه آب روی سر او می‌ریخت و او نیز همین طور. بعد کم‌کم کار به جایی کشیده که در خزانهٔ حمام که هستند یک مشت آب با همدیگر تعارف می‌کنند. این مشت آب که دیگر یک امر رایگانی است! به همان نسبت که تو داری او دارد و به همان نسبت که او دارد تو داری.

۳. قابل اختصاص بودن

ولی شرط سومی هست که این شرط را ـ آن طور که من از سابق یادم هست ـ خیلی‌ها ذکر نکرده‌اند در صورتی که خیلی مهم است. شرط سوم این است که قابل اختصاص باشد

یعنی قابل مالکیت اختصاصی باشد. ممکن است که یک شیء ارزش استعمال داشته باشد، رایگان هم نباشد ولی قابلِ در قید و بند کردن نباشد؛ نمی‌شود آن را در ملک اختصاصی درآورد؛ اگر می‌شد، مثل اشیاء دیگر می‌شد. مثل نسیم خنک. نسیم خنک ارزش استعمال دارد، انسان خیلی هم به آن احتیاج دارد، می‌بینید که چند فرسخ حرکت می‌کند برای اینکه خودش را به یک نسیم خنک برساند. رایگان هم نیست که همه داشته باشند بلکه انسان در انتظارش است، می‌رود یک جایی که یک نسیمی گاهی می‌آید گاهی نمی‌آید. فراوان نیست ولی قابل اختصاص هم نیست، نمی‌شود یک کسی مقداری نسیم را در اختیار خودش قرار بدهد و بعد آن را به دیگران بفروشد، بگوید آقا ما پنج دقیقه نسیم به شما می‌فروشیم. نسیم قابل خرید و فروش نیست؛ اگرچه آن قدیمها می‌گفتند برخی قاریها چنین کاری می‌کردند! در مشهد ـ و فقط در مشهد ـ معمول بود که در ایام برات یعنی سیزدهم، چهاردهم و پانزدهم ماه [رجب] مردم رسم قرآن خواندن برای [اموات خود داشتند.] یک حسابی بود که در این سه شبانه‌روز هرکس برای مردهٔ خودش یک دوره قرآن بخواند. این افراد که خودشان اغلب اهل قرآن نبودند، یک عده قاریهای معینی را می‌فرستادند بروند سر خاکها و این سه شبانه‌روز یک قرآن یا دو قرآن یا سه قرآن بخوانند. آنوقت این موقع که می‌شد، قانون اقتصادی عرضه و تقاضا حاکم بود. عرضه کم و تقاضا بسیار زیاد بود، قیمتها خیلی بالا می‌رفت. آنگاه بعضی از قاریها اینجا یک تعبیه‌ای و یک فکری کرده بودند و آن این بود که در تمام ایام سال می‌آمدند چند دوره قرآن می‌خواندند و در یک خیک فوت می‌کردند (خندهٔ استاد و حضار) تا خیک باد می‌شد. بعد موقع برات که می‌شد این خیک را می‌برد سر قبر، سرش را باز می‌کرد، یک فِسّی می‌کرد، می‌گفت این یک دوره شد! حالا از این جور تعبیه‌ها، اختراعها و ابتکارهای ایرانی کسی بخواهد بکند مطلب دیگری است.

پس شرط سوم برای «ارزش مبادله» قابلیت اختصاص است؛ باید شیء قابل اختصاص باشد. از اینجا معلوم می‌شود که اگر ما شرط سوم را در نظر بگیریم شرط دوم اهمیتی ندارد و باید آن را اسقاط کنیم یعنی مسئلهٔ رایگان بودن و نبودن [در ارزش مبادله] دخالت ندارد، مسئلهٔ قابلیت اختصاص دخالت دارد. اگر مثلاً هوا را هم می‌شد افرادی در حوزهٔ مالکیت خودشان قرار بدهند هوا هم خرید و فروش می‌شد. اگر اشیائی مثل هوا خرید و فروش نمی‌شود، به این علت است که قابل اختصاص نیست نه به علت وفور. دلیلش هم این است که زمینها هنوز هم وفور دارند (و در گذشته به طریق اولیٰ وفور

داشته‌اند) یا لااقل در بعضی ممالک مثل ایران زمین بیش از میزان احتیاج مردم وجود دارد ولی چون قابل تملک است [ارزش مبادله‌ای دارد.] یک نفر می‌تواند میلیونها متر زمین را تصاحب کند، دورش دیوار بکشد، به نام خودش به ثبت بدهد، نتیجه این می‌شود که عده‌ای دیگر در مضیقه قرار می‌گیرند، آنوقت مجبورند که زمین را خرید و فروش کنند. پس صرف وفور نداشتن (رایگان که آنجا می‌گوییم به معنی وفور است) کافی نیست، عمده مسئلهٔ قابلیت اختصاص است. اگر یک شیء قابل اختصاص باشد ولو صد برابر احتیاجات مردم باشد، آن را به شکلی احتکار می‌کنند و بعد کم‌کم به مردم می‌فروشند؛ و اگر قابل اختصاص نباشد نمی‌توانند چنین کنند.

تا اینجا ما عجالتاً فهمیدیم اینکه برخی اشیاء ارزش مبادله دارند شرایط ارزش مبادله این سه چیز است: مفید بودن یا مطلوب بودن، رایگان نبودن (اگر آن را هم ذکر کنیم) و سوم قابل اختصاص بودن؛ و ظاهراً کسی راجع به اصل ارزش حرفی ندارد که اگر این دو یا سه عامل نباشد ارزشی وجود ندارد. مثلاً اگر در درجهٔ اول همان ارزش استعمال (مفید بودن و مطلوب بودن) نباشد [ارزش مبادله وجود ندارد.] ریگهای بیابان چرا [ارزش مبادله ندارد؟] چون انسان به آنها نیاز ندارد.

حالا عمده این است که آن مسئلهٔ دوم را بتوانیم حل کنیم که ریشهٔ تفاوت ارزشها چیست؟ چرا یک منِ این برابر دو منِ آن است، یک متر این برابر ده مترِ آن است، یک مترِ این برابر ده منِ آن است؟ شاخصهٔ این امر چیست؟

نظریهٔ عرضه و تقاضا

در اینجا دو نظریهٔ معروف و اساسی وجود دارد. یک نظریه این است که این یک امر فی‌نفسه برای اشیاء نیست بلکه در ارتباط با همان مطلوبیت و دست‌یافتنی بودن پیدا می‌شود؛ چنانکه گفتیم ریشهٔ ارزش مبادله یکی همان مطلوبیت و ارزش استعمال است و دوم اینکه قابل اختصاص باشد. وقتی قابل اختصاص باشد از دسترسی عموم خارج می‌شود. اینها می‌گویند که ملاک تفاوت ارزشها تفاوت این دو جهت است یعنی تفاوت در مطلوبیت و تفاوت در دست یافتن، چطور؟ هر اندازه که شیء دست‌یافتنی‌تر باشد، بیشتر وفور داشته باشد و بهتر به دست بیاید قیمتش پایین می‌آید، و به هر نسبت که بیشتر مطلوب باشد (یعنی عدد طالبها و میزان طلب بالا باشد) قیمت بالا می‌رود؛ به عبارت دیگر عرضه و تقاضا. عرضه و تقاضا برمی‌گردد به همان دو عامل از آن سه عاملی که

گفتیم اصل ارزش را معین می‌کند. آن دو عامل اصل ارزش را تعیین می‌کنند، میزان این دو عامل هم میزان ارزش را تعیین می‌کند. یک کالا وقتی که زیاد عرضه بشود قیمتش پایین می‌آید، چون وقتی زیاد عرضه شد به همهٔ تقاضاها جواب می‌دهد. مخصوصاً اگر از تقاضا زیادتر باشد به وضعی که بماند، قیمت آن تنزل می‌کند و پایین می‌آید. برعکس، هرچه که کمیاب‌تر و تقاضا بیشتر باشد قیمتش بالا می‌رود. چرا نوبرها گرانترند؟ خربزهٔ نوبر یا خیار نوبر چرا گرانتر است؟ برای اینکه آنچه نوبر است، تازه به بازار می‌آید، هنوز کم است ولی مشتری زیاد است. مردم مدتهاست که مثلاً خیار نخورده‌اند و خیار می‌خواهند، این است که قیمت خیلی بالا می‌رود. و چرا روز به روز قیمت پایین می‌آید؟ چون بیشتر دارد تولید می‌شود و به تدریج بر میزان عرضه افزوده می‌شود، در نتیجه تقاضا پایین می‌آید.

پس علت اختلاف ارزشها باز همان اختلاف آن دو عاملی است که اصل ارزش را به وجود می‌آورد: مطلوبیت و دست یافتن؛ به تعبیر دیگر عرضه و تقاضا. بنابراین وقتی که ما مثلاً سراغ گندم و جو برویم، چرا گندم گرانتر است؟ برای اینکه تقاضای گندم همیشه بیشتر است و تقاضای جو کمتر است. نان گندم بهتر از نان جو است و قهراً تقاضایش همیشه بیشتر است. وقتی تقاضایش بیشتر است قهراً فروشش هم بیشتر است. جو عرضه‌اش بر تقاضایش می‌چربد و گندم عرضه‌اش بر تقاضایش نمی‌چربد. گندم کار جو را غالباً انجام می‌دهد ولی جو کار گندم را انجام نمی‌دهد. جو آن موردی که احتیاج باشد مثل آنچه که یک کشاورز به حیوانش می‌دهد خیلی کمتر است از آن میزانی که گندم مصرف دارد.

نظریهٔ کار

اما یک نظریهٔ دیگر می‌گوید مسئله این نیست. علت تفاوت ارزشها تفاوت میزان کاری است که در آن دو شیء مصرف شده؛ کار انسان است که ارزش مبادله‌ای یعنی قیمت را تعیین می‌کند. این که شما می‌گویید که فلان جنس دو برابر آن جنس دیگر قیمت دارد، به علت این است که دو برابر آن کار برده. اگر یک متر پارچه برابر است با ده من گندم، معنایش این است که این برابر آن کار برده است. البته اینها هم قبول می‌کنند که قیمتها پایین و بالا می‌رود، یک دفعه این بیشتر می‌شود یک دفعه آن. می‌گویند در وقتی که عرضه‌ها و تقاضاها برابر باشد قضیه را می‌شود کشف کرد. اگر گندم به همان اندازه عرضه

بشود که تقاضایش هست یعنی به همان اندازه که مردم احتیاج دارند به وجود آمده باشد، پارچه هم به همان اندازه که مردم احتیاج دارند به وجود آمده باشد، نه کمتر و نه بیشتر، آنوقت شما می‌بینید که از پارچه آن مقدار برابر با این مقدار گندم است که کاری که در این مصرف شده برابر با کاری است که در آن مصرف شده است. اگر ده من گندم برابر است با یک متر پارچه، علت این است که روی یک متر پارچه برابر ده من گندم کار شده. پس اصلاً قیمتها را کار انسان به وجود می‌آورد.

اینجاست که قیمت واقعی داریم و قیمت غیرواقعی. قیمت واقعی یعنی همان مقدار کاری که در شیء مصرف شده. فرض کنید روی این تسبیح ده ساعت کار شده، اگر روی این کتاب هم مجموعاً ده ساعت کار شده قیمت واقعی اینها برابر است. منتها عرضه و تقاضا نوسان دارد. کِی عرضه و تقاضا همان حقیقت را به ما نشان می‌دهد؟ زمانی که کتاب به همان اندازه که تقاضایش هست عرضه بشود، تسبیح هم به همان اندازه که تقاضایش هست عرضه بشود. در شرایط عرضه و تقاضای مساوی کالاها، اگر این تسبیح ده ساعت کار برده، همیشه کالایی در برابر او قرار می‌گیرد که ده ساعت کار برده است. بنابراین آنچه که قیمت کالا را تعیین می‌کند کار است.

از اینجا ما می‌توانیم به اصل دیگری پی ببریم: پس اگر در وقتی که عرضه‌ها و تقاضاها برابر باشد این تسبیح برابر با این کتاب است ولی در زمانی که عرضهٔ تسبیح بیشتر از عرضهٔ کتاب است دو تسبیح باید داد و یک کتاب خرید، ما باید قبول کنیم که به تولیدکنندهٔ این تسبیح ظلم شده، یعنی او بیست ساعت کار را در مقابل ده ساعت کار داده است. منشأ این ظلم هم این است که مبادله آزاد است و این ظلمها در جامعه‌هایی که جامعهٔ مبادله‌ای است و تولید روی حساب و نقشه نیست رخ می‌دهد. قبلاً گفتیم خاصیت جامعهٔ سرمایه‌داری آزادی است. وقتی که آزادی هست هرکسی مطابق آنچه که دل خودش می‌خواهد تولید می‌کند، حساب هم که در دست نیست، در یک سال یک جنس کم تولید می‌شود، یک جنس دیگر زیاد تولید می‌شود، در سال دیگر آن جنسی که سال گذشته زیاد تولید شده بود کم تولید می‌شود آن جنس دیگر زیاد تولید می‌شود. مثال زدم به پیاز: یک سال شما می‌بینید پیاز کم تولید می‌شود، قیمت آن به کیلویی ده تومان و پانزده تومان می‌رسد. بعد کشاورزها می‌گویند: عجب! کسانی که پارسال پیاز کاشتند خیلی استفاده کردند امسال ما هم پیاز بکاریم. حساب نمی‌کند که فکری که او کرده ده هزار نفر دیگر هم همین فکر را کرده‌اند. همه پیاز می‌کارند. پیازها به یک قیمت نازلی فروش

می‌رود، آن کیلویی پانزده تومان به کیلویی پانزده ریال می‌رسد.

اینجاست که می‌گویند اگر بنا بشود که این ظلم از بین برود باید جامعهٔ سرمایه‌داری که خاصیتش آزادی تولید است از بین برود، باید مالکیت دسته‌جمعی و جامعهٔ سوسیالیستی ایجاد شود که اصلاً به کشاورز [دستور می‌دهند فلان بذر را این مقدار بکار، و دولت نوع و مقدار محصول را حساب][1] کرده یا برای فروش در داخل یا برای مصرف کردن در خارج. مثلاً منطقهٔ خراسان چغندر قند بکارند این قدر هم بکارند. شیراز سیمان تولید کنند این قدر هم تولید کنند. اگر برای داخل باشد قبلاً برنامه‌ریزی کرده‌اند که کشور ایران چقدر مصرف قند دارد چقدر مصرف سیمان دارد چقدر مصرف گندم دارد؛ آن قدر عرضه می‌کنند که تقاضای واقعی وجود دارد. مردم هم که بر اساس تز «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج» دستمزد می‌گیرند. روی این حساب، به هیچ کس هم ظلم نمی‌شود چون هرچه هست به خزانهٔ دولت می‌ریزد. ولی در جامعهٔ سرمایه‌داری که خصلت ذاتی‌اش هرج و مرج و بی‌انضباطی و به قول خودشان آزادی است قهراً این ظلمها هست. یک دفعه مثلاً این بدبخت باید ده ساعت کارش را در ازای پنج ساعت کار بدهد، یعنی پنج ساعت کارش را او بدزدد، یک دفعهٔ دیگر باید با ده ساعت کار خودش بیست ساعت کار دیگری را بگیرد یعنی ده ساعت از کار او بدزدد.

ایرادهای این نظریه

البته این مسئله که خاصیت ذاتی جامعهٔ سرمایه‌داری بی‌انضباطی و آزادی است دیگر امروز مطرح نیست چون با تکامل جامعه‌ها و تسلط بیشتر دولتها بر کارها و اینکه برنامه‌ها را دولتها تنظیم می‌کنند و وزارتخانه‌های مختلف (وزارت تجارت، وزارت اقتصاد، حتی وزارت کشاورزی مستقل و وزارت صنایع مستقل) تشکیل می‌شود، اگر بخواهند (البته آن کشورهایی که آدمهای حسابی دارند) می‌توانند کارهایشان را روی یک حساب و برنامه‌ریزی معین و مشخصی انجام بدهند بدون آنکه کشورْ سوسیالیستی باشد یعنی بدون آنکه مالکیت اختصاصی را از بین ببرند، بلکه با حفظ مالکیت اختصاصی ـ که دولت فقط نقش راهنما را دارد ـ می‌توانند جلو این نوسانها و اختلاف قیمتها و این بی‌انضباطیها را بگیرند بدون اینکه ضرورتی باشد که سوسیالیسم را در کار بیاورند. الآن کشورهایی مثل

---

۱. [افتادگی از نوار است.]

آمریکا، همان کشورهای سرمایه‌داری خیلی بزرگ، تمام کارهایشان روی حساب است که چه کالایی را چقدر و کجا تولید کنند، ما چقدر خودمان مصرف داریم و چقدر بـه خـارج صادر می‌کنیم.

به این بیان باز هم ایراد گرفته‌اند، گفته‌اند مطلب این جور نیست که ملاک ارزش فقط کار باشد. کار ملاک ارزش هست اما اینکه بگوییم ملاک ارزش کار است، معنایش این است که ملاک ارزش منحصر در کار است. اگر می‌گویید کار یکی از ملاکهای ارزش است حرف درستی است ولی چیزهای دیگری هم ممکن است ملاک ارزش باشد. اولاً چون مقصود شما از «کار» کار انسان است، می‌گوییم خیلی چیزها کـار هست ولی کـار طبیعت است کار انسان نیست، و بسیاری از چیزها یک نوع شرکتِ میان انسان و طبیعت است بلکه در درجهٔ اول طبیعت است در درجهٔ دوم انسان. اما آنجایی کـه اصـلاً شـیء محصول کار طبیعت است مثل خیلی چیزها که آماده برای استفاده ـ نه فقط مادهٔ خامش بلکه همان مادهٔ قابل استفاده‌اش ـ در خود طبیعت به وجـود مـی‌آید، مـانند مـیوه‌های جنگلی که انسان فقط آن را می‌چیند و حیازت می‌کند نه اینکه تـولید مـی‌کند بـلکه در طبیعت تولید شده است. و مانند ماهی. این ماهیهای سفیدی که از شـمال مـی‌آورند و قیمت یک ماهی به سیصد تومان هم رسیده، اینها را که انسان تولید نمی‌کند، ماهیها در دریا تولید می‌شوند انسان فقط آنها را حیازت می‌کند.

اما چیزهایی که انسان تولید می‌کند: در بعضی چیزها واقعاً نقش تولید انسان خیلی زیاد است. مثلاً اگر انسان یک پارچهٔ پنبه‌ای را تهیه می‌کند، پنبه‌اش را می‌کارد و بعد آن را می‌ریسد و زحمتهای زیادی می‌کشد. انسان از سنگ یا آهن چیزی می‌سازد. در این موارد نقش انسان خیلی زیاد است. ولی در خیلی چیزها نقش اصلی مال طبیعت است، انسان فقط مراقب طبیعت است، مثل دامداری. اساس دامداری همین است. گوسفند را که انسان تولید نمی‌کند، بلکه گوسفند به حکم قانون طبیعت تولید می‌شود. انسان مراقب گوسفند است، یعنی مراقب این است که گرگ گوسفند را نخورد، برایش جا تهیه کند، او را به صحرا ببرد و بچراند و امثال اینها. در این موارد، باز نقش اوّلی مال انسـان نـیست. بـنابرایـن نمی‌شود گفت که ارزش این [مثلاً گوسفند] برابر است با ارزش کاری که انسان روی او انجام داده؛ نه، کارهای بیشتری در اینجا هست [که طبیعت انجام داده است.]

ثالثاً بعضی چیزها ارزشش به ارزش خود ماده است نه کاری که روی آن انجام شده، یعنی ماده‌ها استعداد و آمادگی‌شان برای پذیرش کار یکسان نیست، در خلقتْ یکسان به

وجود نیامده‌اند. مثلاً انسان برای زینت خودش یا برای مبادله از نقره استفاده می‌کند، از طلا هم استفاده می‌کند، در قدیم از مس و احیاناً از آهن هم استفاده می‌کردند. کاری که انسان روی اینها انجام می‌دهد احیاناً برابر است. ولی در عین حال طلا ارزش بیشتری دارد، حالا یا به دلیل کمیابی آن در طبیعت است یا به دلیل مرغوبیت آن است که قشنگ‌تر و زیباتر است و فسادْ کمتر می‌پذیرد؛ آهن زنگ می‌زند طلا زنگ نمی‌زند. بنابراین یک شیء ارزش بیشتری پیدا می‌کند به دلیل اینکه ماده‌ای که کار انسان روی آن صورت گرفته، از آن مادهٔ دیگر آمادگی و استعدادش برای منظور انسان بیشتر است. انسان مثلاً می‌خواهد ورقهای نازک فلزی یا سیمهای نازک فلزی بسازد، آیا همهٔ این فلزها مثل همدیگر هستند؟ نه، شما می‌بینید از طلا برای برق سیمهای بسیار نازک و شاید از اینها خیلی نازکتر هم می‌توانند بسازند ولی از نقره یا از پولاد و یا از آهن نمی‌شود، یعنی ماده‌اش این قدر قابل نیست. بنابراین ماده‌ها هم فرق دارند از نظر اینکه به درد انسان می‌خورند و نیاز انسان را رفع می‌کنند.

بعلاوه مگر همهٔ کارهای انسانها جنبهٔ کمّی دارد؟ گاهی کارها جنبهٔ کیفی دارد؛ یعنی کار را با کمّیت، با یک ساعت و دو ساعت نمی‌شود حساب کرد. حتی [کار] متوسط هم ـ که مارکس خواسته از همه معدل‌گیری کند ـ مشکلی را حل نمی‌کند. گاهی یک چیز معلول ابتکار است نه کار. ابتکار بستگی به ساختمان مغز انسان و استعداد طبیعی انسان دارد. فرض کنید که یک سرمایه‌دار کارگر به کارخانهٔ خودش می‌آورد یا یک نفر آدم معمولی یک نوکر یا کلفت و یا راننده می‌آورد. هوش اینها برای او ارزش دارد. وقتی به یک نوکر باهوش و چالاک دستور می‌دهد، گفتن همان و تلقی کردن او همان، فوراً مثل برق می‌رود آن را انجام می‌دهد و می‌آید. و یکی دیگر، دو ساعت باید معطل بشود تا مطلب را به او بفهماند، آخرش هم وقتی برمی‌گردد یک کارش را عوضی انجام داده. اینها که به کار مربوط نیست به ابتکار مربوط است. این هم همان کار را می‌کند آن هم همان کار را می‌کند. ولی این باهوش است. یا آن کارگر به دلیل اینکه با هوش است از یک علامت کوچکی که در کارخانه پیدا می‌شود فوراً می‌فهمد که یک خللی می‌خواهد پیدا بشود، زود به تکنیسین بالادستش اطلاع می‌دهد. ولی یک کارگر کودن چنین نیست و دیر می‌فهمد. بنابراین ارزش کارِ این بالا می‌رود. آنوقت به این کارگر مثلاً دو برابر آن کارگر دیگر مزد می‌دهند با اینکه مقدار کارشان یکی است بدون اینکه او نیرو و انرژی بیشتری مصرف کرده باشد، چون [ارزش کار] به مصرف کردن انرژی نیست.

بنابراین با این حسابها نمی‌شود اینچنین گفت که قیمت کالا را فقط مقدار کاری که روی آن انجام شده است تعیین می‌کند. چرا ماهی جنوب نصف قیمت ماهی شمال را دارد؟ آیا به کار انسان مربوط است؟ یعنی صید آن نصف این وقت گرفته و صید این دو برابر آن وقت گرفته است؟ یا نه، خودِ کاری که در طبیعت روی این انجام شده، برای انسان گوشت لذیذتر و بهتر و مفیدتر با ویتامین بیشتر به وجود آورده و آن این طور نیست. پس به کار انسان مربوط نیست. البته کار انسان یکی از عاملهایی است که در نوسان قیمتها تأثیر دارد ولی تنها عامل در این زمینه نیست.

اصل مطلب یعنی مسئلهٔ «ارزش اضافی» می‌ماند برای هفتهٔ آینده که چرا اینها روی حساب خودشان می‌گویند سرمایه‌داری دزدی است.

□

ـ آیا می توان گفت که استعدادهای انسانها مساوی است؟

استاد: قطعی است که این طور نیست. ما در بچه‌های یک خانواده که از یک پدر و مادر هستند و به یک نوع هم علاقه دربارهٔ اینها هست و اینها را به یک مدرسه و یک محیط هم می‌فرستند می‌بینیم با همدیگر تفاوت دارند. مسئلهٔ اختلاف استعدادها را خیال نمی‌کنم بشود انکار کرد. البته در اینکه یک مقدارش اکتسابی است یعنی هر امر فطری قابل اضافه کردن هست، تردیدی نیست. مثلاً دو نفر یکی استعدادش کمتر است یکی بیشتر ولی آن که استعدادش کمتر است بیشتر کار می‌کند و آن که استعدادش بیشتر است کمتر کار می‌کند ـ که خیلی از افرادی که پراستعداد هستند کم‌کار از آب درمی‌آیند ـ بعد معلومات هر دو برابر می‌شود، برای اینکه او استعداد فطری‌اش زیاد است ولی کارْ کم کرده و اکتسابش کم است، و این اگر استعداد فطری‌اش کم است بیشتر کار کرده و خودش را به او رسانده است. یک آدم کم‌استعداد با کار زیاد، خودش را به پراستعدادها می‌رساند. ولی اختلاف استعدادها را نمی‌شود انکار کرد.

۴

سرمایه‌داری: امپریالیسم

فکر کردیم بحث ارزش را ادامه ندهیم چون یک بحث اقتصادی است نه بحث فلسفهٔ تاریخی، و دامنه پیدا می‌کند، و بحث خودمان را ادامه بدهیم.

بحث ما دربارهٔ سرمایه‌داری (کاپیتالیسم) بود، یعنی جریان تاریخی سرمایه‌داری، یعنی بحث تاریخی می‌کنیم، اینکه سرمایه‌داری چگونه به وجود می‌آید و چگونه عامل فنا و نیستی خودش را در درون خودش می‌پرورد. دوره‌ای را عنوان می‌کنند که می‌گویند دورهٔ نهایی کاپیتالیسم است به نام امپریالیسم. من فرصت نکردم که به منابع نگاه کنم و ظاهراً این جور است که امپریالیسم که مرحلهٔ عالی سرمایه‌داری است در کلمات مارکس و انگلس عنوان نشده باشد چون در آن زمان هنوز به وجود نیامده بود و این اصلی است که لنین اضافه کرده و در حقیقت باید گفت که ـ اگر درست دقت بشود ـ یک چیزی بوده که قبلاً پیش‌بینی نمی‌شده و بعد در عمل به وجود آمده و چون در عمل به وجود آمده قهراً حالا مطرح است.

لغت «امپریالیسم» شاید از همین ریشه‌ای است که لغت امپراطور از آن ریشه است. همان طور که امپراطوری را عبارت می‌دانیم از اینکه چند کشور به صورت یک کشور در بیایند و همهٔ آنها یک رئیس پیدا کنند و به صورت یک واحد دربیایند، سرمایه‌داری هم وقتی خیلی رشد کند به صورت یک امپراطوری سرمایه‌داری درمی‌آید، چگونه؟ در دورهٔ کاپیتالیسم فرض بر این جهت بود که سرمایه‌دارها برای اینکه سود بیشتری دربیاورند

تدریجاً بر تولید می‌افزایند و بر استثمار کارگر هم می‌افزایند و قهراً بین آنها یک رقابتی برای به دست آوردن بازارهای فروش حکمفرماست، آنوقت ناچار هستند که جبراً قیمت اجناس را پایین بیاورند برای اینکه سرمایه در گردش و حرکت باشد و بتوانند اجناس را به فروش برسانند. پایین آوردن قیمت فروش میزان سود را پایین می‌آورد. پایین آمدن میزان سود ناچار بر فشار بر کارگر بیشتر می‌افزاید برای اینکه اگر به کارگر دستمزدی در یک حد معینی که بالضروره باید به او بدهند ندهند نمی‌تواند کار بکند، همین طور که مالک یک حیوان برای اینکه از حیوانش بار بکشد باید به او یک مقدار آذوقه بدهد که آن حیوان نیروی باربری داشته باشد. ناچار کارفرما هم باید به کارگر حداقل آن مقداری که بتواند کار را انجام بدهد بپردازد؛ از مزدش که نمی‌تواند کم بگذارد، ناچار است که از وقتش بیشتر بگیرد و بیشتر روی او فشار بیاورد. و همینها سبب می‌شود که تضاد و تناقض میان طبقهٔ کارگر و طبقهٔ سرمایه‌دار بیشتر بشود و منجر به انقلاب بشود.

پیدایش کارتلها

ولی یک پدیدهٔ جدیدی در دنیا به وجود آمد و این پدیده در واقع باید گفت برخلاف آن فلسفه‌ای بود که گفته می‌شد. قبلاً رقابت یک خصلت ذاتی سرمایه‌داری شمرده می‌شد ولی بعد معلوم شد که قضیه این جور هم نیست، این سرمایه‌دارها اگرچه گرگهایی هستند که دارند گوسفندها را می‌برند، به موقعش هم می‌توانند حساب کار خودشان را بکنند یعنی وقتی که می‌بینند رقابت به ضرر همه‌شان است می‌آیند با همدیگر سازش می‌کنند و رقابت تبدیل به همکاری می‌شود، به این نحو که با خود می‌گویند حالا ما چرا این کار را بکنیم، چرا بیاییم با همدیگر رقابت کنیم و قیمتهایمان را پایین بیاوریم که هم پدر من دربیاید هم پدر تو؛ اصلاً با همدیگر می‌سازیم، یک شرکتهایی دایر می‌کنیم و یک توافقهایی می‌کنیم که قیمت را تثبیت کنیم که از یک حد معین کمتر نفروشیم. قهراً از اینجا آن چیزی در دنیا به وجود آمد که آن را «کارتل» نامیدند. کارتلها عبارت است از مؤسسات یا شرکتهای بزرگ تولیدکنندهٔ کالا (حالا اسمش را شرکت بخواهند بگذارند یا چیز دیگری) که در عین حال که هرکدام برای خودشان شرکتهای مستقلی هستند و سود و زیانشان به خودشان تعلق دارد ولی مجبورند که در محدودهٔ یک قرارداد عمل کنند. آن محدودهٔ قرارداد یکی این است که از نظر قیمت با یکدیگر رقابت نکنند یعنی قیمت‌گذاری را با توافق همدیگر انجام دهند. مثلاً سال به سال بنشینند بگویند این کالا را ـ که فرض

کنید پارچه است ـ به چه قیمتی بفروشیم، و خودشان تعیین قیمت کنند و از آن کمتر نفروشند که سبب شکست دیگران بشود.

ممکن است اعضای یک کارتل فقط در همین حد توافق کرده باشند، و ممکن است یک مقدار بیشتر به توافق برسند، میزان تولید را هم محدود کنند برای اینکه اگر میزان تولید محدود نباشد بسا هست که یک شرکت نتواند به آن پیمان خودش وفادار بماند. وقتی که قیمتها در یک حد معین است و این شرکت زیاد تولید کرده، مجبور خواهد شد که مخفیانه و محرمانه برود به قیمت ارزانتری بفروشد و این امر اوضاع همه را بهم می‌ریزد. ناچار می‌آیند در متن قرارداد میزان تولید را هم تعیین می‌کنند که این کارخانه این قدر تولید کند، آن کارخانه آنقدر و...

و [توافق] دیگر: برای اینکه باز رقابت را کم کنند و از میان ببرند بازارها را هم میان خودشان تقسیم می‌کنند، چون اگر بازار هم تقسیم نشود و صِرف یک قراردادی [در کار باشد] که روی کاغذ آمده که ما فلان کالا را از فلان قیمت کمتر نفروشیم اما همۀ آنها به یک بازار بروند [مجبورند قیمت را پایین بیاورند.] فرض کنید همه به ایران آمده‌اند و می‌خواهند جنس خودشان را بفروشند. پس عرضه خیلی زیاد است و تقاضا کم. در این صورت جبراً باید قیمت را پایین بیاورند؛ یعنی آن تعهد، کاغذ پاره‌ای بیشتر نخواهد بود. پس بهتر این است که از اول مناطق دنیا را میان خودمان تقسیم کنیم؛ و لابد این تقسیم برحسب میزان زوری است که دارند.

با این سه کار (تبدیل کردن رقابت به همکاری و تثبیت قیمتها و تعیین و تحدید بازارها) آن بحرانهایی را که در انتظارشان هست از میان می‌برند و بر بحرانها غلبه می‌کنند.

سندیکا

گاهی پا را از این هم یک درجه بالاتر می‌گذارند و سندیکا تشکیل می‌دهند. در کارتل باز بالاخره آن مؤسساتی که دخیل هستند، در داخل خودشان استقلال دارند، فقط قراردادی دارند که این دو سه نوع محدودیت را بپذیرند. اگر به صورت سندیکا دربیاید حالت استقلال اجزاء بیشتر از بین می‌رود و سندیکا (آن مرکزی که همۀ اینها را در آنجا جمع کرده) دارای استقلال بیشتری می‌شود. مثلاً اختیار میزان تولید با او می‌شود که دستور می‌دهد تو این قدر تولید کن، تو آنقدر که اصلاً از این حالت هم خارج می‌شود.

تراست

و از آن بالاتر این است که به صورت تراستها درمی‌آیند. در این حالت، در واقع این کارخانه‌ها آن مقدار استقلالی هم که در سندیکاها داشتند از دست می‌دهند. فرض کنید کارخانه‌های قندی است که اول به صورت یک کارتل درمی‌آیند که می‌گوید قیمت قند یا شکر را از این مقدار پایین‌تر نیاورید. بعد به صورت سندیکا دربیایند که آن سندیکا دخالتش در کارهای داخلی بیشتر از حد کارتلها می‌شود. بعد یکدفعه بیایند بگویند ما یک شرکتِ واحدِ بزرگ به وجود می‌آوریم و هریک از این کارخانه‌ها جزء سهامداران باشند، مثلاً حساب کنند کارخانهٔ قند کهریزک چند سهم از این مجموع داشته باشد. به این صورت، استقلال داخلی را خیلی بیشتر از میان می‌برند. کأنه همهٔ اینها به صورت یک کارخانهٔ واحد درمی‌آیند؛ یعنی آن کارخانه‌ای که قبلاً به صورت یک واحد مستقل صنعتی و تجاری بود، به صورت یک عضو و یک جزء و یک شعبه از این کل درمی‌آید. قهراً سرمایه‌داری در اینجا توسعه پیدا می‌کند. سرمایه‌داری فردی وقتی به صورت یک شرکت درمی‌آید و سرمایه در یک جا تجمع پیدا می‌کند، قدرت و میزان کارش بالا می‌رود. به طریق اولیٰ وقتی که سرمایه‌دارهایی که هرکدام دارای کارخانه‌های زیاد هستند سهامداران یک تراست بزرگ بین‌المللی شدند قدرت این تراست و قدرت سرمایه افزایش فوق‌العاده پیدا می‌کند.

ایجاد انحصار در مواد خام و تأسیس بانک

به حساب اینها آنوقت دیگر بازارهای داخلی، قدرت جذب این همه تولید را ندارد. اینجاست که مثل مغزی که در پوستی هست و بعد این مغز رشد می‌کند در حدی که این پوست دیگر قدرت ندارد آن را در درون خودش جا بدهد و ناچار این پوست را می‌شکند و از قالب خودش بیرون می‌آید یا مثل جوجه‌ای که از پوست تخم‌مرغ بیرون می‌آید، مجبور است به بازارهای خارجی رو بیاورد و بازارهای خارجی را قبضه کند. در این صورت کار اینها فقط تولید نیست بلکه باید یک کار دیگر هم علاوه کنند و آن این است که تهیهٔ مواد خام برای اینها کار مشکلی است و یک کار بزرگ این است که یک نوع انحصاری هم در تهیهٔ مواد خام به وجود بیاورند. این مواد خامی که کارخانه‌ها می‌خواهند که دائماً باید ببلعند، وقتی که [این مرکز اقتصادی] خیلی عظیم و بزرگ شد [و به صورت تراست درآمد] این منطقه‌های محدود، دیگر استعداد سیر کردن اینها را ندارد. آنوقت اینها

مجبورند برای تهیهٔ مواد اوّلی هم روی دنیا چنگ بیندازند و این کارها را بکنند؛ کما اینکه مجبورند یک کار دیگر هم انجام بدهند و آن این است: وقتی که کار خیلی توسعه پیدا کرد آن سرمایه‌های پولی اوّلی قادر نیست که اینها را کاملاً اداره کند یعنی بتواند به اینها برسد، چون در کار سرمایه‌داری اگر مثلاً یک ماه فروش به تأخیر بیفتد اصلاً بحران ایجاد می‌شود. این است که به یک سرمایه‌های خیلی کلان‌تری احتیاج دارد. اینجاست که مسئلهٔ تأسیس بانکها در شکل بانکهای سرمایه‌داری ـ نه در آن شکلهایی که بانکها از قدیم‌الایام هم بوده ـ مطرح می‌شود. بانکها اینجا می‌آیند یک نقش خیلی بزرگی برای امپریالیسم بازی می‌کنند. نقش اصلی بانک در دنیای امروز[۱] این است که سرمایه‌های راکد و غیرفعال و کوچک را با وعدهٔ سود دادن و لااقل با وعدهٔ حفظ و نگهداری کردن، در یک جا متمرکز می‌کند. بانک می‌داند که هر خانواده‌ای ـ حتی خانوادهٔ یک فرد کارگر ـ بالاخره یک پولی دارد که این را ذخیره کرده و فردا می‌خواهد خرج دامادی پسرش یا عروسی دخترش و از این قبیل بکند. به او می‌گوید که چرا این پول را در خانه نگه داشته‌ای، ممکن است دزد بیاید بزند، بیا در آنجا بگذار که اولین فایده‌اش این است که من برای تو نگه می‌دارم. دومین فایده‌اش این است که اگر به صورت حساب جاری ندهی ـ که من بخواهم نگه دارم ـ بلکه به صورتهای دیگر مثلاً پس‌انداز بدهی که متعهد بشوی تا یک سال نگیری، من این قدر هم سود به تو می‌دهم. اینجاست که صاحبان سرمایه‌های کوچک تشویق می‌شوند که سرمایه‌هایشان را در بانک متمرکز کنند. آنوقت بانک از این سرمایه‌های کوچک متمرکز سرمایه‌ها و اعتبارهای بزرگ به وجود می‌آورد و آن را با بیش از میزان سودی که به صاحبان اصلیِ پولها می‌داده در اختیار سرمایه‌داران بزرگ قرار می‌دهد، به این نحو که برای آنها اعتبارات فوق‌العاده‌ای قائل می‌شود. این اعتبارات فوق‌العاده یک دریچهٔ اطمینانی برای این سرمایه‌دارهای بزرگ است که علاوه بر سرمایه‌ای که خودش دارد یک اعتبار بانکی خیلی عظیمی هم پشت سرش وجود دارد که کار او را به سرعت انجام می‌دهد؛ یعنی آن سرمایهٔ صنعتی به قول اینها با سرمایهٔ راکد اوّلیِ بانکی ترکیب می‌شود، ایندو یک سرمایهٔ جدید به وجود می‌آورند که اینها آن را «سرمایهٔ مالی» اصطلاح کرده‌اند. سرمایهٔ صنعتی یعنی سرمایه‌ای که خود آن سرمایه‌دار صاحب صنعت از خودش دارد. یک سرمایه هم که فرض این است بانک دارد که از مردم

---

۱. در دنیای دیروز نقشهای دیگری داشته.

گرفته و همان سرمایه‌های راکد و غیرفعال است، بعد ایندو با یکدیگر ترکیب می‌شوند و یک سرمایهٔ جدید بزرگی به وجود می‌آورند که آن را «سرمایهٔ مالی» می‌نامند و این سرمایه قدرتِ این سرمایه‌دارها را مضاعف می‌کند.

معمولاً کسانی که طرفدار بانک هستند و بانک را یک امر نافع و مفید می‌دانند استدلالشان در باب ضرورت بانک همین است، می‌گویند بانک سبب جریان سرمایه می‌شود و سرمایه‌های راکد را تبدیل به سرمایه‌های فعال می‌کند. در خانه‌ها پولهایی ذخیره شده، همان طور که در قدیم هم بود. قدیم که پول فلزی بود و مردم از دزد هم می‌ترسیدند، اغلب در زیرزمینهای خانه‌هایشان گودالی می‌کندند و پولها را آنجا مخفی می‌کردند، از ترسْ گاهی به بچه‌هایشان هم نمی‌گفتند و اگر ناگهانی می‌مردند کسی خبردار نبود. این است که در اغلب خرابه‌های قدیم وقتی که می‌گردند می‌بینند که یک مقدار پول پیدا می‌شود. این پولها به صورت راکد وجود داشت. بانک بزرگترین خدمتی که به مردم می‌کند این است که به صورت یک مرکز، این پولهایی را که در خانه‌ها انباشته می‌شود و راکد است جذب می‌کند؛ اولاً حفظ می‌کند، ثانیاً چون به جریان می‌اندازد یک چیزی هم به صاحب سرمایه می‌دهد. آن که می‌آید در صندوق پس‌انداز ملی هزار تومان می‌گذارد و تا یک سال هم کاری ندارد، بعد از یک سال می‌آید مثلاً هزار و صد تومان می‌گیرد، پس چیزی هم به جیب او می‌رود. و خدمتی که بانک در اینجا به جامعه می‌کند این است که این پول را در مسیر یک سرمایهٔ بزرگ به جریان می‌اندازد؛ مثلاً یک کسی می‌خواهد یک سرمایه‌گذاری فلاحتی و کشاورزی بکند، یا می‌خواهد سرمایه‌گذاری تجارتی بکند، یا می‌خواهد سرمایه‌گذاری صنعتی بکند (استعداد تجارت دارد ولی پول به قدر کافی ندارد، استعداد کشاورزی دارد پول به قدر کافی ندارد، استعداد کارخانه دایر کردن دارد پول ندارد) بانک می‌آید از همین پولهای کوچکِ هزار تومان دو هزار تومانی که اینجا جمع کرده، پانصد هزار تومان، یک میلیون تومان در اختیار شخصی قرار می‌دهد و به او می‌گوید که تو طرحت را بده برو با این کار کشاورزی کن یا کار صنعتی بکن. این سبب می‌شود که سرمایه‌ها به صورت جزء جزء جمع بشود بعد به صورت یک کل یک قدرت اقتصادی تشکیل بدهد و یک کار بزرگ انجام بشود. بنابراین بانک می‌تواند خدمت بکند.

البته می‌دانیم به این [استدلال] جواب داده‌اند که: در اینکه این امر، امر لازمی است که سرمایه‌های کوچک به جریان بیفتد بحثی نیست ولی آیا به جریان افتادن سرمایه‌های کوچک راهش منحصر به همین صورتی است که بانک عمل می‌کند یعنی صورت ربوی

که به عنوان قرض از این بگیرد و به عنوان قرض هم به آن بدهد؟ یا اینکه نه، راه دیگر هم دارد که بهتر از این هم هست. راه ربوی راهی است که فقط بانک در این میان استفادهٔ کامل می‌برد ولی راه غیر ربوی هم در اینجا وجود دارد که حالا بحث بانک فعلاً مطرح نیست[1].

آنوقت اینها می‌گویند بانکهای بزرگ ـ مثل این بانکهای بین‌المللی که الآن وجود دارد ـ به وجود می‌آید و سرمایه‌های بانکی با سرمایه‌های صنعتی بـا هـمدیگر تـرکیب می‌شوند و یک قدرت خیلی بزرگی را در دنیا به وجود می‌آورند و بعد اساساً اینها فقط دنیا را باید تصاحب کنند، دیگر یک مملکت و دو مملکت برای اینها کافی نیست.

حال امثال لنین می‌خواهند قضیه را به آنجا منتهی کنند [کـه امـپریالیسم از ایـن طریق از پا درمی‌آید.] مارکس در این زمینه صحبتی نکرده. گاهی از مارکس و انگلس در زمینهٔ امپریالیسم هم نقل می‌کنند ولی آنچه که نقل می‌کنند همان حرفهایی است که در زمینهٔ کاپیتالیسم گفته‌اند، در اینجا همان حرف را می‌آورند تعمیم می‌دهند و الّا آنها برای خصوص امپریالیسم چیزی نگفته‌اند. کاپیتالیسم را می‌گفتند به آن صورت از پا درمی‌آید که از پا هم در نیامد.

جنگ میان امپریالیستها

حالا امپریالیسم به چه شکل از پا درمی‌آید؟ اینها به نظر من نتوانسته‌اند یک فرمولی ارائه بدهند که بالجبر و بالضروره امپریالیسم از پا در بیاید. دلیـلش هـم ایـن است کـه از پـا درنیامده و از وقتی امپریالیسم شده خودش را امـپریالیسم حـفظ کـرده است. مـی‌گویند همین قدر که امپریالیسم پایش را از داخل خودش به خارج می‌کشاند مـجبور است کـه بازارها را تصاحب و مردم را استثمار کند. آنوقت در مـقابل آن مـردمِ اسـتثمارشده قـرار می‌گیرد و این مردمِ استثمارشده هستند که با امپریالیسم خواهند جنگید. ولی این چیزی است که ظاهراً در دنیا محقق نشده. خودشان به یک امر دیگری متوسل می‌شوند که آن امر دیگر درست است ولی غیر از این تز مارکسیسم است، یعنی جنگ طبقاتی نـیست. جنگ طبقاتی را با امپریالیسم نمی‌شود پیش‌بینی کرد. جـنگ داخـل طـبقه را مـی‌شود پیش‌بینی کرد ولی جنگ طبقاتی را نمی‌شود پیش‌بینی کرد؛ چون امـپریالیسم یک امـر

۱. [علاقه‌مندان می‌توانند به کتاب مسئلهٔ ربا اثر استاد شهید مراجعه نمایند.]

ثابت نیست، یعنی ممکن است یک واحد امپریالیسم به وجود بیاید، یک واحد جدید امپریالیسم هم در یک جای دیگر دنیا به وجود بیاید. این را دیگر کسی نمی‌تواند تضمین کند که سرمایه‌دارها منحصر در آنها هستند، ممکن است در یک گوشهٔ دیگر دنیا یک عدهٔ دیگر سرمایه‌دار با همدیگر متحد بشوند. آنوقت رقابت باز میان ایندو واقع بشود. در این صورت اینها دیگر از طریق اینکه بخواهند همدیگر را با فروش ارزانتر از بین ببرند اقدام نمی‌کنند. امپریالیسم، دیگر حالا رسیده به مرحله‌ای که تمام قدرتها را در اختیار گرفته، اسلحه‌ها و دولتها را در اختیار گرفته. اینجاست که اختلاف خودشان را با جنگ حل می‌کنند یعنی مجبورند که یک جنگهایی به وجود بیاورند.

همین جنگهای بین‌المللی که در دنیا به وجود آمده در واقع جنگهای امپریالیستی بوده، یعنی هیچ یک از این جنگهای بین‌المللی جنگ میان طبقه‌ای و طبقه‌ای دیگر نبوده، جنگ میان طبقهٔ سرمایه‌دار و طبقهٔ کارگر و پرولتاریا نبوده بلکه جنگِ میان سرمایه‌دارها بوده، مثل جنگ بین‌المللی اول که می‌گویند ماهیت اقتصادی داشته است. جنگ بین‌المللی دوم هم همین طور بود و چنین ماهیتی نداشت. جنگ بین‌المللی دوم ابتدا که به وجود آمد، میان متفقین از یک طرف و دول محور از طرف دیگر بود. اگر آلمان با انگلستان جنگید، اینها در واقع دو سرمایه‌دار و دو استعمارگر بودند که جنگشان هم سر تصاحب ممالک مستعمره بود. جنگ میان سرمایه‌دار و کارگر که نبود. آمریکا هم که وارد شد، باز به عنوان یک سرمایه‌دار دیگر که آلمان را برای آیندهٔ خودش یک خطری می‌دید با او جنگید. اگر شوروی هم پا در میان گذاشت، در آنجا هم باز جنگ میان دولتی و دولت دیگری بود و جنگ میان دو سرمایه‌دار بود چون وقتی دولت شوروی را در نظر بگیرند خودش یک سرمایه‌دار است. جنگ میان دولتی و دولت دیگر بود و لهذا جناب شوروی در کنار آمریکا یعنی در کنار بزرگترین سرمایه‌دارهای دنیا جنگید. جنگ شوروی و آمریکا که نشد. جنگی بود که میان آلمانها از یک طرف و آمریکا در درجهٔ اول از طرف دیگر بود: بعد که آلمانها به شوروی‌ها حمله کردند آمریکایی‌ها هم که انگلیس‌ها آنها را با خودشان همراه کرده بودند (آنها هم فکر کرده بودند که باید از آن انزوای «مونرو» خارج بشوند، دیگر نمی‌توانند در دنیای منزوی زندگی کنند و باید دنیا را داشته باشند) وارد جنگ شدند.

بنابراین الآن هم واقعاً دنیا را جنگهایی تهدید می‌کند. در این شکی نیست. البته «تهدید» می‌کند، نمی‌شود گفت که جبراً واقع خواهد شد، ولی خطر جنگ هیچ وقت از بین نرفته است. اما این جنگهای بزرگ جهانی ماهیت اینچنینی [یعنی طبقاتی] ندارد.

جنگهای کوچکی که الآن در دنیا هست، مثلاً در داخل کشورهای در حال رشد، واقعاً می‌تواند ماهیت طبقاتی داشته باشد و دارد یعنی واقعاً جنگ میان استثمارگر و استثمارشده است. جنگهایی که در ویتنام وجود داشت جنگ میان استعمارگر و استعمارشده بود. ولی الآن دول بزرگ مراکز جنگ و ستیز را از داخل خودشان به جاهای دیگر دنیا منتقل کرده‌اند و اگر با یکدیگر می‌جنگند در خانهٔ خودشان نمی‌جنگند در خانهٔ سومی می‌جنگند. همیشه آمریکا و شوروی یا آمریکا و چین یا شوروی و چین در دنیا با همدیگر جنگ دارند و همیشه دارند می‌جنگند اما نه در خانهٔ خودشان، در آمریکا یا شوروی یا چین با هم نمی‌جنگند. او اسلحه‌اش را به این می‌دهد آن هم اسلحه‌اش را به او می‌دهد. مثلاً آمریکا می‌خواهد شوروی را در کشورهای عربی از پا دربیاورد، شوروی هم می‌خواهد آمریکا را در کشورهای عربی زمین بزند، اما در خانهٔ خودشان آب از آب تکان نمی‌خورد. بلکه این تز «همزیستی مسالمت‌آمیز» که از زمان خروشچف مطرح شد و سیاست شوروی هنوز از آن پیروی می‌کند، معلوم شد که همان چیزی است که میان صاحبان صنایع بزرگ وجود دارد و لنین گفت که صاحبان صنایع بزرگ وقتی که می‌بینند رقابت برایشان صرف نمی‌کند با همدیگر همکاری می‌کنند و می‌گویند ما چرا با همدیگر رقابت کنیم؟ برای اینکه بهتر بتوانند طبقهٔ کارگر را استثمار کنند رقابت را تبدیل به همکاری می‌کنند. این یک امر طبیعی است. همیشه دو نفری که می‌خواهند یک جایی را بچاپند وقتی که دیدند زورهایشان با هم برابر است می‌گویند چرا با همدیگر بجنگیم، با هم می‌سازیم تا ببینیم چطور می‌شود.

داستان عبید زاکانی

قصه‌ای از عبید زاکانی نقل می‌کنند. عبید زاکانی یک آدم خیلی شوخ‌مسلکی بود. درآمدی هم که بیچاره نداشت، در همهٔ عمرش یک آدم فقیری بوده. آخرهای عمرش روزی یکی از پسرانش را خواست و به او گفت من یک رازی دارم می‌خواهم محرمانه به تو بگویم به شرطی که به هیچ کدام از برادرها نگویی. می‌دانی من یک عمر زندگی کردم یک چیزهایی برای خودم ذخیره کردم ولی نمی‌خواهم برادرانت بدانند، در همین اتاقی است که خودم می‌خوابم؛ من می‌خواهم اینها مال تو باشد. من دیگر از تو چیزی نمی‌خواهم غیر از اینکه تا زنده هستم از من پذیرایی بکنی. قبول کرد. روز دیگر پسر دیگرش را دید، محرمانه عین همین حرف را به او هم گفت. یک پسر سوم هم داشت، به او هم عین همین حرف

را زد. دیگر از آن روز این سه پسر کاملاً به او رسیدگی می‌کردند و این آخر عمر را هر طور بود با راحتی گذراند. تا مرد. همه مراقب بودند که یک روزی آن اتاق را تصاحب کنند و برادران دیگر نفهمند. بعد همه فهمیدند که بابا به همه گفته است. گفتند خوب حالا باباست، خواسته که میان همه تقسیم کند. دیدند اینجا رقابت صرف نمی‌کند باید با همدیگر سر این گنج بسازند. آمدند بیل و کلنگ آوردند، مقدار زیادی کندند و یک وقت دیدند یک خمره پیدا شد. فهمیدند که گنج بابا این است. خمره را درآوردند، درِ خمره را باز کردند، دیدند که در آن چیزی نیست ولی یک طومار بزرگی هست. گفتند لابد گنجنامه است. طومار را باز کردند، دیدند به خط درشت و خوانا نوشته:

خدای داند و من دانم و تو هم دانی　　که یک فلوس ندارد عبید زاکانی

عین همین رقابت را الآن کشورهای بزرگ دارند (رقیبها وقتی که عاقل باشند اگر امر مورد رقابت قابل تقسیم و تجزیه باشد با همدیگر رقابت نمی‌کنند و رقابت تبدیل به همکاری می‌شود) به همین دلیل که الآن ما می‌بینیم شوروی چنین کاری کرده.

من نمی‌فهمم این چه فلسفه‌ای بوده که مارکس این رقابت را یک اصل تخلف‌ناپذیر دانسته است؟! در بعضی حیوانات باهوش رقابت تبدیل به همکاری می‌شود. گرگها با همدیگر گاهی به جای رقابت همکاری می‌کنند. شاید مثلاً در طبیعتِ سگ رقابت بیشتر از همکاری است که «تکالب» ضرب‌المثل شده است. تکالب یعنی اگر یک لاشه‌ای افتاده باشد، دوتا سگ با همدیگر توافق نمی‌کنند با اینکه هردو را سیر می‌کند. وقتی به آن می‌رسند قبل از هر چیزی شروع می‌کنند همدیگر را گاز گرفتن و دعوا کردن. ولی گرگها در بردن گوسفند آنچنان با یکدیگر همکاری می‌کنند که حد ندارد!

در فریمان ما ـ چون مردمش بیشتر دامدار بودند ـ قصه‌های عجیبی از هوش گرگها نقل می‌کردند. چوپانی برای اخوی ما نقل کرده بود و او برای من نقل کرد که این چوپان گفت که روزی یک وقت من دیدم یک گرگی مثل اینکه مراقب است می‌خواهد بیاید گوسفندها را ببرد. من به او حمله کردم. دیدم این حیوان می‌شلد. ما طمع کردیم که این گرگ را هر طور هست بگیریم. (در میان چوپانها هم اگر کسی یک گرگ بگیرد و کلّهٔ گرگ را ببرد نشان بدهد ـ آنجا کلّه‌گرگی می‌گویند ـ یک جایزه به او می‌دهند که یک گرگ کم کرده.) شروع کردیم به دنبال کردن، او هم لنگ لنگان می‌رفت. همین طور می‌رفت، همینکه ما را خوب از گله دور کرد، یکمرتبه برگشت و مثل تیر خودش را به گله رساند. معلوم شد حقه‌بازی کرده (خندهٔ استاد و حضار). یا یک گرگ از یک طرف می‌آید چوپان را

دور می‌کند، آن دیگری از آن طرف حمله می‌کند گوسفند را می‌گیرد و می‌برد و بعد با همدیگر می‌خورند.

وقتی که گرگهای درنده در عالم درندگی خودشان این مقدار هوشیاری داشته باشند که بتوانند رقابتها را تبدیل به همکاری کنند آیا استثمارگر این قدر هوش و فهم ندارد که وقتی همه‌شان برای یکدیگر خطر هستند بیایند با هم همکاری کنند برای چاپیدن مردم؟

قضیهٔ آن طبیبی است که به شخصی گفت که عسل و خربزه نخور با همدیگر نمی‌سازند. او خورد و مریض شد. طبیب گفت: نگفتم اینها با همدیگر نمی‌سازند؟ گفت: اینها ساخته‌اند پدر من را دارند درمی‌آورند. حالا اینها عسل و خربزه‌هایی می‌شوند که با همدیگر می‌سازند و این کار را می‌کنند.

نقش آگاهیهای مردم

به نظر ما می‌رسد که اساساً الآن آن بن‌بستی که این فکر و این فلسفه پیدا کرده و پیدا می‌کند در همین نکته است. البته این دلیل نمی‌شود که دنیا به طرف سوسیالیسم پیش نرود، ولی دنیا هر مقدار به طرف سوسیالیسم پیش برود از این راه پیش نمی‌رود که تکامل سرمایه‌داری می‌رسد به حدی که سرمایه‌داری از درون خودش منفجر می‌شود؛ چنین چیزی نیست. به نظر ما نقش آگاهیهای مردم از هرچیز دیگر بیشتر خواهد بود. آگاهیها و رشد فکری مردم به هر نسبت که پیدا بشود سوسیالیسم را بیشتر تسریع می‌کند، البته نه همان سوسیالیسمی که الآن در شوروی و غیر آن هست. الآن مسئله‌ای که مطرح است ـ حتی برای بسیاری از مارکسیستها ـ یک نوع سوسیالیسمی است که نه سوسیالیسم مارکسیسم است و نه سرمایه‌داری کاپیتالیسم؛ یعنی یک نوع آزادی مالکیت در یک حدود معینی در عین یک محدودیتهایی که از طرف دولتها به وجود می‌آید؛ یعنی این آگاهیهاست که الآن دارد دنیا را به سوی مکتب واسطه می‌کشاند. حتی آنهایی هم که الآن دارند به طرف [نظام] کمونیستی می‌روند، به سرمایه‌داری نرسیده دارند کمونیست می‌شوند. مگر ویتنامیها مرحلهٔ سرمایه‌داری را گذراندند؟ ویتنام اصلاً به سرمایه‌داری نرسید. آنها یک مردم استعمارشده‌ای بودند؛ فشار سیاسی استعمار اینها را عاصی کرد نه اینکه اول به اوج سرمایه‌داری رسیدند و بعد در اوج سرمایه‌داری جنگ طبقاتی میان سرمایه‌دار و غیر سرمایه‌دار شروع شد. اصلاً جنگ ملی بود. ویتنام یکپارچه جنگید با استعمارگری که در آنجا قبلاً وجود داشت به نام فرانسه و استعمارگر دیگری که بعد وجود

پیدا کرد به نام آمریکا و آن یک عده ویتنامی که آنجا بودند نوکرهای اینها بودند نه اینکه سرمایه‌دارهایی باشند.

این است که اینجا هم نتوانسته بالاخره یک راه حلی پیدا کند که چگونه در نهایت امر امپریالیسم از طریق جنگ طبقاتی از بین می‌رود؛ و الآن وضع دنیای سرمایه‌داری به گونه‌ای است که از این طریق تحول پیدا نمی‌کند، از طریق روشنفکری تحول پیدا می‌کند یعنی الآن باز نقشْ مال روشنفکری است. امروز چیزی که در مغز کارگر آمریکا وجود ندارد انقلاب است، چیزی که در مغز کارگر انگلستان وجود ندارد انقلاب است، چیزی که در مغز کارگر فرانسه وجود ندارد انقلاب است و همین طور کارگر ژاپنی و جاهای دیگر. اگر اصلاحاتی صورت بگیرد که صورت هم خواهد گرفت و تحولاتی در دنیا به وجود بیاید که قطعاً به وجود خواهد آمد، اگر سرمایه‌داری در این وضع فعلی خودش از بین برود که حتماً از بین خواهد رفت، نتیجهٔ حرکاتِ روشنفکری عالم است، یعنی نقش انسانی نه نقش ابزاری. ابزارها، تولیدها و فشارها و خلاصه انگیزه‌های شکمی و اقتصادی نیست که دنیا را متحول خواهد کرد بلکه جنبه‌های انسانی انسان یعنی انسانیت انسان است که دنیا را متحول خواهد کرد یعنی فهم و شعور و ادراک انسان، احساسهای عالی انسانیت، عدالتخواهی‌ها، مساوات خواهی‌ها و برابری‌خواهی‌ها، اگر انتظاری باید داشت برای اینکه یک مکتب واسطه در دنیا به وجود بیاید؛ نه آن وضعِ نداشتنِ همه و بعد هم آنهمه فشارها و سلب آزادیها و اختناقهای خارق‌العاده‌ای که در کشورهای سوسیالیستی امروز عالم مثل شوروی وجود دارد، و نه این وضع تمرکز سرمایه‌ها و این فسادهای ناشی از سرمایه‌داری و این فحشاهایی که الآن در کشورهای سرمایه‌داری در اثر تمرکز سرمایه وجود دارد، و نه آنچه که در کشورهای تابع وجود دارد. الآن دنیا به یک سو و جهت دیگری دارد پیش می‌رود که نقش اساسی مؤثر در این حرکت نقش روشنفکری خواهد بود. بحث بعد ما که بحث مهمی است بحث سوسیالیسم است، ببینیم اصلاً سوسیالیسم را چه تعریف می‌کنند و چگونه بیان می‌کنند. این بحث که تمام شد وارد مرحلهٔ دیگری می‌شویم.

سوسیالیسم

۱

سوسیالیسم

رسیدیم به بحث سوسیالیسم. سوسیالیسم امروزه در دنیا مورد قبول است گو اینکه در تعریف سوسیالیسم وحدت نظر وجود ندارد. حالا ما تعریفهای مختلفی را که بیان شده است ذکر می‌کنیم. طبق بعضی از این تعریفها همه طرفدار سوسیالیسم هستند ولی طبق بعضی دیگر ممکن است ما حتی نظام کشورهایی را که مدعی سوسیالیسم هستند سوسیالیسم نخوانیم و ندانیم. پس اول باید ببینیم که تعریف سوسیالیسم چیست. دیگر اینکه راه وصول به سوسیالیسم چیست. بعلاوهٔ یک عده مسائل دیگری که تدریجاً شاید به آنها برسیم.

تعاریف سوسیالیسم

در باب سوسیالیسم برخی به این قناعت کرده‌اند که سوسیالیسم یعنی آزادی و احترام به شخصیت انسان. مقصودشان این است که اگر انسان از آن جهت که انسان است ـ یعنی بدون توجه به وضع طبقاتی یا نژادی یا اعتقادی و مذهبی ـ بتواند آزاد زندگی کند و شخصیتش محترم باشد، این خودش نوعی سوسیالیسم است. ولی شاید سوسیالیسم به این معنا با خیلی رژیمها قابل انطباق است.

ممکن است کسی سوسیالیسم را این جور تعریف کند، بگوید سوسیالیسم یعنی یک رژیم اجتماعی که در آن استثمار انسان وجود نداشته باشد. در این صورت نیز خیلی از

رژیمها ممکن است خودشان را رژیم سوسیالیستی بدانند بدون آنکه این رژیمهای اشتراکی امروز را قبول کرده باشند؛ بگویند که ما می‌توانیم یک نظامی برقرار کنیم که در آن نظام استثمار انسان وجود نداشته باشد. به هرحال اگر ما سوسیالیسم را به این گونه هم تعریف کنیم گمان نمی‌رود که کسی منکر باشد یعنی بتواند این را انکار کند. مثل آن تعریف اول. اگر بگوییم سوسیالیسم یعنی رژیمی که در آن رژیم آزادی و احترام به شخصیت انسان رعایت شود، گمان نمی‌رود که کسی در نقطهٔ مقابل بگوید خیر، من قبول ندارم؛ یا اگر بگوییم که سوسیالیسم یعنی رژیمی که در آن رژیم استثمار وجود نداشته باشد، کسی بگوید نه، قبول ندارم. اگر اشکالی باشد سر این است که یک نوع کار را یک کسی استثمار می‌داند دیگری استثمار نمی‌داند و الّا هیچ کس نیست که قبول داشته باشد یک چیزی استثمار است و در عین حال آن را تأیید کند. مثل این است که کسی ظلم بودن چیزی را با نام ظلم بودن قبول کند و در عین حال بگوید که باید باشد.

تعریف دیگر این است که سوسیالیسم ـ همین طور که لغتش حکایت می‌کند و مفهوم جمعی در این لغت خوابیده است ـ یعنی یک رژیم زندگی که در آن، زندگی به صورت جمعی باشد نه به صورت فردی، زندگی به صورت یک شرکت و به حالت اشتراک باشد. می‌بینیم که غالباً این طور تفسیر می‌کنند. الآن هم کشورهای عربی سوسیالیسم را با کلمهٔ «اشتراکیت» تفسیر می‌کنند آنهم بر این پایه که در زندگی سوسیالیسم یا زندگی اشتراکی باید «من»ها تبدیل به «ما» شده باشد. هر جامعه‌ای که در آن «من»ها از بین رفتند و این احساس من بودن از میان برود و «ما» جانشین آن بشود این جامعه جامعهٔ سوسیالیستی و اشتراکی است. حالا باید جستجو کرد که ریشهٔ «من» در کجاست و چطور می‌شود که این «من» پیدا می‌شود و چطور می‌شود که «ما» پیدا می‌شود؟

دو نظریه دربارهٔ ریشهٔ احساس «من» و «ما»

اینجا دو نظریهٔ ـ در واقع ـ انسان‌شناسی وجود دارد. یک نظریه این است که این احساس «من» و خود را در مقابل جز «من» گذاشتن، غریزی بشر است. یعنی انسان به حسب خلقت یک موجود انفرادی است. به حسب اصل خلقت، انسان به صورت یک موجود منفرد زندگی کرده که فقط خودش را می‌بیند. معمولاً زیست‌شناسها می‌گویند که حبّ حیات شخصی و حس صیانت ذات ـ یعنی ذات شخصی ـ غریزهٔ هر حیوانی است و از آن جمله انسان. بعد انسان با یک سلسله عوامل تعلیم و تربیتی با این غریزهٔ خودش، با این

خودخواهی که برای او غریزه است، مبارزه می‌کند، بعد به خودش جنبهٔ اخلاقی می‌دهد یعنی خودش را می‌سازد. به صورت «من» آفریده می‌شود، بعد در تعلیم و تربیت اجتماعی تا یک حدود زیادی از این منیّت کاسته می‌شود و به صورت «ما» درمی‌آید.

نظریهٔ دیگر این است که اصلاً انسان از اول به صورت «ما» آفریده شده است. این غلط است که انسان با یک غریزهٔ فردی و شخصی آفریده شده یعنی بالطبع و بالفطره منفرد و به اصطلاح اَندیویدوالیست است؛ به حسب غریزه این جور نیست. انسان ـ به تعبیری که مارکس کرده است ـ یک موجود ژنریک است، یعنی بالطبع یک موجود اجتماعی است، و در ابتدای زندگی هم، در فجر تاریخ که انسان متولد شد، به صورت اجتماعی زندگی می‌کرد و زندگی اشتراکی داشت. اصلاً این احساس «من» و وجدان «من» در آنجا وجود نداشت، وجدانی که انسانْ آن وقت داشت همان وجدان «ما» بود. بعد که به وسیلهٔ تکامل ابزارها و کشف زراعت مالکیت زمین پیدا شد، این احساس «من» برای انسان پدید آمد. آن وقت است که خودش را در مقابل دیگری گذاشت و به صورت «من»ها درآمد. این مالکیت است که انسان‌را تجزیه و قطعه قطعه کرده است. از اول واقعاً انسان به صورت یک اندام زندگی می‌کرد یعنی هر فردی عضو این کل بود و احساسی هم که در او بود همان احساس جزء بودن بود. یک جزء طبیعی بود. این مالکیتِ علیه ما علیه که پیدا شد، آمد و انسانها را تکه تکه و قطعه قطعه کرد. اینها که به صورت یک کل زندگی می‌کردند و احساسشان هم همان احساس جمعی و احساس مایی بود، بعد آن احساسشان هم از بین رفت و تبدیل به احساس «من» شد؛ مثل آنچه در بعضی حیوانات می‌گویند که اگر اینها را دو قطعه هم بکنید باز هر دو قطعه‌اش می‌تواند به زندگی خودش ادامه بدهد. فرض کنیم یک حشره‌ای باشد که الآن به صورت واحد زندگی می‌کند. بعد این را دو تکه بکنیم و هر دو تکه‌اش بتواند باقی بماند. آنگاه هریک از ایندو را نیز دو تکه بکنیم و به این کار ادامه بدهیم. اگر این حشره را هزار قطعه بکنیم به صورت هزار تا حیوان دربیاید. یعنی این چیزی که قبلاً به صورت یک واحد بود بعد تجزیه شد به این صورتها درآمد. خود واقعی و خود اصلی انسان «ما» بوده نه «من»، این احساس «من»، خود وهمی و خود غیرواقعیِ اوست، خودی است که او را با خود واقعی خودش بیگانه کرده. با از بین رفتن مالکیت که علت این تجزیه بوده است دومرتبه انسان به همان مای اوّلی خودش بازمی‌گردد. وقتی که «ما» شد، باز زندگی به صورت «ما» درمی‌آید. بنابراین سوسیالیسم یعنی یک زندگی اشتراکی و زندگی اجتماعیِ به صورت ما زندگی کردن، زندگی‌ای که در

آن «من» از بین رفته باشد و فقط «ما» به وجود آمده باشد، و راهش هم منحصر به این است که مالکیت از صورت انفرادی و شخصی خارج بشود و به صورت اجتماعی دربیاید.

تعریف چهارم

تعریف دیگری که برای سوسیالیسم می‌شود کرد این است که سوسیالیسم یعنی یک زندگی جمعی و برادروار مانند اعضای یک خانواده. اعضای یک خانواده ـ خصوصاً در جاهایی که تمدن خیلی پیشرفت نکرده است ـ به طور طبیعی به صورت «ما» زندگی می‌کنند. یک پدر و مادری که میانشان اختلاف نباشد و صمیمیت باشد و بعد چند فرزند پیدا کنند، بعد این بچه‌ها بزرگ می‌شوند و هرکدام درآمدی پیدا می‌کنند و دیگر درآمد منحصر به درآمد پدر نیست. می‌بینیم که اینها یک احساس زندگی جمعی دارند یعنی من و ما دیگر در اینجا نیست. پدر آنچه که درآمد دارد خرج این خانه می‌کند، بچه‌ها هم هر مقدار که درآمد دارند خرج همین خانه می‌کنند و به همین خانه می‌ریزند. اگر یکی از این فرزندان اعم از پسر یا دختر یا پدر یا مادر بیمار بشود و یک خرج فوق‌العاده مثلاً خرج یک عمل جراحی یا یک مسافرت خارج پیدا کند، از بودجهٔ خانواده خرج او می‌کنند. هیچ وقت کسی احساس نمی‌کند که چرا پول من خرج این خواهر یا برادر بشود؛ این حرفها اساساً مطرح نیست. می‌گویند که زندگی سوسیالیستی همان زندگی اجتماعی و برادرانه است که من و ما از میان رفته باشد.

اختلاف این نظر با آن نظر در این جهت است که آن نظریه معتقد است که یگانه علت من شدن‌ها پیدایش مالکیت است و یگانه عامل بازگشتِ به «ما» از بین رفتن مالکیت است؛ و این علت ـ که خود مالکیت باشد ـ در یک لحظهٔ خاص تاریخی ـ که نمی‌توانسته قبل از آن به وجود بیاید و نمی‌توانسته بعد از آن به وجود بیاید ـ به وجود آمده و «ما» را تبدیل به «من»ها کرده است و در یک لحظهٔ خاص تاریخی که هیچ به تصمیم انسانها مربوط نیست بلکه مربوط است به یک درجهٔ خاصی از تکامل ابزار تولید، از بین می‌رود. وقتی که ابزار تولید به یک مرحله‌ای از تکامل برسد، مالک دیگر نمی‌تواند مالک خصوصی باشد و مالکیت خصوصی نمی‌تواند باقی بماند؛ یعنی ابزار تولید به شکلی درمی‌آید که دیگر روابط تولید به آن وضع نمی‌تواند باقی بماند. تولید وقتی که دسته‌جمعی شد و به صورت این کارخانه‌های عظیم درآمد که همه با یکدیگر باید کار کنند و کارخانه را اداره کنند، روابط تولیدی هم جبراً باید به صورت مالکیت دسته‌جمعی دربیاید. قبل از

اینکه ابزار تولید به این مرحلهٔ تکامل برسد امکان نداشت که این مالکیت اشتراکی به وجود بیاید تا در نتیجه سوسیالیسم به وجود بیاید، بعد از آن هم که به این مرحله رسید امکان ندارد که نشود. درست مثل بچه‌ای که می‌خواهد متولد بشود. یک بچه اگر بخواهد متولد بشود حالت اولش که حالت نطفه است باید مراحلی را در رحم طی کند تا برسد به آن مرحله‌ای که دیگر کارش در رحم پایان بپذیرد. قبل از آن مرحله نمی‌تواند متولد بشود و اگر با یک عامل مکانیکی و خارجی متولد بشود یک بچهٔ سقط‌شده است. به حسب آن دینامیسم داخلی خودش باید سر موعدش متولد بشود. حالا اگر یک عامل خارجی، یک بیماری، یک لگدی که مثلاً یک کسی به شکم یک زن بزند سبب بشود که این بچه قبل از وقت سقوط کند، این همان سقط جنین است که آخرش هم او بچه نخواهد شد. پس مالکیت دسته‌جمعی و سوسیالیسم قبل از مرحلهٔ تاریخی خودش به وجود نمی‌آید و در مرحلهٔ تاریخی خودش هم امکان ندارد که به وجود نیاید، بلکه به وجود می‌آید.

سوسیالیسم علمی

بنابراین سوسیالیسم یعنی زندگی اجتماعی که «من»ها تبدیل به «ما» بشود و این هم مشروط به این است که مالکیت ابزار تولید از صورت انفرادی به صورت اجتماعی دربیاید، و مالکیت ابزار تولید هم از صورت انفرادی به صورت اجتماعی درنمی‌آید مگر آنکه ابزار تولید به یک مرحلهٔ خاصی از تکامل برسد؛ و به این دلیل این را «سوسیالیسم علمی» می‌گویند، یعنی سوسیالیسمِ آرزویی نیست که ما بگوییم زندگانی دسته‌جمعی خیلی خوب چیزی است، حالا که خوب چیزی است پس کوشش کنیم به وجود بیاید. این به میل و آرزوی ما نیست، خودش جزء قوانین طبیعت است. آیا ما می‌توانیم گندمی را که می‌خواهیم به وجود بیاید با صِرف آرزو به وجود بیاوریم؟ ما دلمان می‌خواهد که صد خروار گندم داشته باشیم. این یک قانون و حسابی دارد. بذری باید باشد، بذر باید کاشته بشود، فصل زمستان است باید این فصل منقضی بشود بهار بیاید. بهار هم که آمد و بذر کاشته شد مدتها باید طول بکشد تا اینکه از زمین سر در بیاورد، بعد مراحلی را طی کند تا به مرحلهٔ خوشه گذاشتن برسد، تازه به آن مرحله که برسد وقت دروکردن و چیدن آن است. به اختیار ما نیست.

به همین جهت اسم آن را «سوسیالیسم علمی» می‌گذارند یعنی سوسیالیسمی که قانون علمی و طبیعی دارد و انسان باید آن قانون را بشناسد و خودش را با آن تطبیق

بدهد. انسان آن مقدار می‌تواند در ایجاد سوسیالیسم علمی دخالت داشته باشد که در هر امر طبیعی دیگری احیاناً می‌تواند دخالت داشته باشد. مثلاً یک گندمی که کاشته، می‌تواند با وجین کردن یا مبارزه با آفاتش یا آب رساندن [به رشد آن] کمک بدهد و الّا نمی‌تواند مطابق آرزوی خودش مثلاً در فصل زمستان بگوید که من می‌خواهم گندم را در همین برفها ایجاد کنم؛ این امکان ندارد. باید او خودش را با آن قانون تطبیق بدهد.

سوسیالیسم عرفانی

نقطهٔ مقابل این سوسیالیسم آن نوع سوسیالیسمی است که مذهبی‌ها می‌گویند و از قدیم بیشتر اهل عرفان به آن تکیه کرده‌اند. مسئلهٔ تبدیل شدن «من»ها به «ما» به عنوان یک اصل اخلاقی انسانی جزء قدیمترین اصلهای تاریخ بشر است. در کتابهای تاریخ ادیـان می‌گویند یک جمله است که در تمام ادیان عالم ـ ادیان بسیار قدیمی و ادیان جدیدتر که اسلام را جزو ادیان جدیدتر باید حساب کرد ـ وجود دارد و آن جمله‌ای است که در تعبیرات اسلامی ما به این صورت آمده: **اَحْبِبْ لِغَیْرِکَ ما تُحِبُّ لِنَفْسِکَ وَ اکْرَهْ لَهُ ما تَکْرَهُ لِنَفْسِکَ**[۱] برای دیگری آن را بپسند که برای خود می‌پسندی و برای دیگران آن را مپسند و ناپسند بشمار که برای خود ناپسند می‌شماری.

معلوم است که وقتی می‌گوییم: «برای دیگری آن را دوست بدار» دوست داشتن امر اختیاری نیست، چون اموری در اختیار انسان است و هرگاه بخواهد عملی می‌شود که یک عمل عضلانی باشد. به من بگویند این ضبط صوت را بردار، فـوراً بـرمی‌دارم. امـا یک چیزهایی هست که در اختیار عضلات که تابع اعصاب حرکتی است نمی‌باشد. آن اگر در وجود انسان بخواهد عمل بشود یک مقدمات دوری دارد که از راه آن مقدمات دور باید وارد شد. مثل همین مسئلهٔ دوست داشتن. به انسان بگویند فلان‌کس را دوست داشته باش. آیا مثل اینکه آدم آب برمی‌دارد و می‌خورد، می‌تواند بگوید چَشم، از این سـاعت دیگر تصمیم گرفتم دوست داشته باشم! مگر با تصمیم مـی‌شود انسـان دوست داشـته باشد؟! یا بگویند فلان چیز را دشمن داشته باش. مگر اینکه انسان از یک مقدماتی وارد بشود که مقدمات دوست داشتن یا دشمن داشتن است. می‌دانـید بـا مـقدماتی مـلتی را دوستدار یک چیز یا یک شخص می‌کنند و گاهی موفق نمی‌شوند. با یک مقدماتی تخم

۱. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۳۱ [با اندکی اختلاف]

دشمنی یک شخص یا یک چیز را در دل مردمی می‌کارند؛ راه دارد.

معنای «برای دیگران دوست داشته باش آنچه را که برای خود دوست داری» این است که دیگری را آنچنان دوست داشته باش که خودت را دوست داری. می‌گویند سوسیالیسم هم معنایش این است که من و ما از میان برخیزد. می‌گویند این جور نیست که تعلق اشیاء به انسان یعنی مالکیت سبب تجزیهٔ انسان شده باشد. معنای مالکیت تعلق اشیاء به انسان یا اضافهٔ اشیاء به انسان است. می‌گویم ضبط صوت من؛ یعنی این مضاف است من مضافٌالیه، تعلق این به من. می‌گویم خانهٔ من، لباس من، کتاب من، پُست من. آن نظریه مدعی بود که مالکیت سبب تجزیه می‌شود؛ یعنی تعلق اشیاء به انسان، انسان را تجزیه می‌کند. به هر نسبت که اشیاء به انسان تعلق داشته باشند انسان به همان نسبت تجزیه شده. اینها برعکس می‌گویند که تعلق انسان به اشیاء انسان را تجزیه می‌کند نه تعلق اشیاء به انسان. انسان را باید ساخت به طوری که تعلقاتش و وابستگی‌اش [به اشیاء در او اثر نداشته باشد.] وابستگی انسان را به اشیاء باید معالجه کرد نه وابستگی اشیاء را به انسان. ممکن است که اشیاء به انسان وابستگی داشته باشند ولی انسان به اشیاء وابستگی نداشته باشد:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

آزادی را در درون جستجو می‌کند نه از بیرون. این به چه وسیله [عملی] می‌شود؟ می‌گوید که باید برای انسان تعلقات برتر و بالاتر که تعلقات معنوی و روحانی است، معشوقهای برتر و بالاتر، معشوقهایی که برای همه علی‌السویه است (تَعالَوْا اِلیٰ کَلِمَةٍ سَواءٍ بَیْنَنا وَ بَیْنَکُمْ)[1] به وجود آورد تا انسان تعلقش از اشیاء سلب بشود. باید برای انسان تعلقاتی به وجود آورد که آن تعلقات می‌تواند همه را در یک جا جمع کند، چون تعلق به بعضی از اشیاء منشأ جنگ و تنازع می‌شود ولی تعلق به بعضی اشیاء سبب وحدت می‌شود. مثلاً این غذایی که اینجا جلو من و جلو یک فرد دیگر گذاشته‌اند، من هم به این دل بسته‌ام دیگری هم به این دل بسته، سبب جنگ می‌شود. همان می‌شود که گفته‌اند حُطام دنیا منشأ تکالب می‌گردد. اما من یک تعلق و علاقه‌ای به پدرم دارم، برادرم هم همان علاقه را به همین پدر دارد. اینجا چطور؟ آیا این سبب می‌شود که ما سر این پدر با یکدیگر دعوا کنیم؟ یا بیشتر سبب جمع شدن ما با یکدیگر می‌شود. یا همزبان بودن. من

---

۱. آل‌عمران / ۶۴

به یک زبان بالخصوص ـ فرض کنید زبان فارسی ـ علاقه‌مندم، شما هم علاقه‌مند هستید. طبیعت زبان یک طبیعت عامّی است که هرچه افراد مختلف و متعدد به آن علاقه‌مند بشوند منشأ وحدت آنها می‌شود. دین، مذهب، ایمان، خدا، آنها که دیگر به طریق اولیٰ [این طور هستند.]

بنابراین «من»ها را باید تبدیل به «ما» کرد ولی نه راهش این است که تعلقات اشیاء به انسان را از انسان برید بلکه راهش این است که تعلق انسان به اشیاء را باید برید. وابستگی اشیاء به انسان، انسان را تجزیه نمی‌کند؛ وابستگی انسان به اشیاء انسان را تجزیه می‌کند چون اسارت از اینجا پیدا می‌شود نه از آنجا.

می‌دانیم که معمولاً آنهایی که تکیه‌شان روی مسائل معنوی بیشتر است ـ مثل عرفا ـ توصیه‌ها و تأکیدهایشان روی همین جهت است. مثل این اشعار مولوی که:

جان گرگان و سگان از هم جداست   متحد جانهای شیران خداست

می‌گوید جانها را شما جان شیر خدا بکنید اینها با همدیگر متحد می‌شوند. وقتی که جانها جان سگها بود، این می‌خواهد او را بدرد او می‌خواهد این را بدرد.

توجه اسلام به هر دو جهت

یکی از معجزات اسلام همین مسئله است که در آنِ واحد به هر دوی اینها توجه کرده. اما مسئلهٔ قطع رابطهٔ تعلق اشیاء به انسان، اولاً در تمام اشیائی که مورد علاقهٔ انسان است و به انسان تعلق پیدا می‌کند عملی نیست، چون اگر تعلق فقط تعلق ثروت به انسان باشد، با اشتراکی کردن ثروت می‌شود گفت تعلقات اشیاء [به انسان از میان می‌رود، ولی][1] بدیهی است که داشتن انسان منحصر به داشتن ثروت نیست، ثروت یکی از اقلامش است، مسئلهٔ فرزند و مسئلهٔ همسر هم هست. اینجا بوده که عده‌ای آمده‌اند پیشنهاد داده‌اند [که فرزند و همسر نیز اشتراکی شود.] در اوایل هم مارکسیستها این جور پیشنهاد می‌کردند. در قدیم هم افلاطون برای آن مدینهٔ فاضلهٔ خودش که همان جامعهٔ محدود فیلسوفان حاکم و حاکمان فیلسوف [بود] که فقط آنها حق حکومت دارند [چنین پیشنهادی داد.] او برای اینکه محدود کند، گفت فقط یک طبقهٔ بالخصوص لیاقت حکومت دارند که همان حکیمان حاکم و حاکمان حکیم هستند ولی اینها باید به شکلی دربیایند که خلاصه

---

۱. [افتادگی از نوار است.]

نیششان بریده شود که هیچ نوع سوء استفاده‌ای نتوانند بکنند. او نه به حساب کلی جامعهٔ بشری، بلکه به حساب اینکه باید آن طبقه‌ای را که می‌خواهند حکومت کنند طوری ساخت که دیگر نتوانند سوء استفاده‌ای بکنند، آمد برای آنها پیشنهاد زندگی اشتراکی کرد: حق تملک ثروت خصوصی نداشته باشند که بعد بخواهند از مقامشان سوء استفاده کنند و ثروت جمع کنند. حق فرزند زادن اختصاصی هم نداشته باشند، حتی بچه‌هایشان هم بچه‌های اشتراکی باشند. زنهایشان هم زنهای اشتراکی باشند. البته خود افلاطون هم در آخر عمرش از این نظریه‌اش برگشت. بعد دیگران هم این حرف را گفتند. مارکسیستها هم در ابتدا این حرف را زدند، ولی بعد در مقام عمل در همان زمان لنین در سال ۱۹۳۶ رسماً این قضیه الغاء شد، یعنی الآن عملاً در هیچ‌یک از کشورهای سوسیالیستی امروز نیست، گو اینکه نمی‌گویند که ما این را بکلی نفی کردیم بلکه می‌گویند یک مرحلهٔ خیلی متعالی هست که هنوز بشر لیاقتش را پیدا نکرده، باید دنیا دنیای کمونیسم بشود [تا این امر تحقق یابد،] هنوز دنیای سوسیالیسم است. الآن تروتسکیستها که در آمریکا هستند و خیلی از ایرانیها هم گرایش دارند ـ از قراری که بعضی از دوستان خودمان که از آنجا آمده بودند می‌گفتند ـ یک زندگی کثیف ننگینی بر همین اساس دایر کرده‌اند که آمریکاییها هم مخصوصاً به اینها پر و بال می‌دهند و آزادی داده‌اند برای اینکه اینها بیشتر نفرت ایجاد کنند.

به هرحال الآن هم در هیچ کشور سوسیالیستی این تعلقات نفی نشده. جناب مائو نیز هم همسر داشت و هم فرزندان. استالین و خود لنین هم همین طور. [اگر بخواهد همسر اشتراکی باشد] آنجا که یک زن خوشگل پیدا بشود چطور؟ باز همان مسئلهٔ تصاحب و تملک مطرح است.

بالاتر از این، مسئلهٔ پُستهاست. پُستها را که دیگر نمی‌شود اشتراکی کرد. بالاخره یک نفر باید دبیرکل حزب کمونیست بشود که هرشب عکسش در تلویزیون پیدا بشود، در فیلمهای سینمایی ظاهر بشود، هریک جمله که به زبان بیاورد تمام خبرگزاریهای دنیا حرف او را بازگو کنند و در روزنامه‌های داخلی و خارجی درج شود. برای انسان این بیشتر ارزش دارد یا میلیونها تومان ثروت؟ مسلّم اگر به آدمی که آن غریزه‌های انسانی در او سالم باشد بگویند امر دایر است میان اینکه ما به تو آنقدر ثروت بدهیم که یک میلیاردر آمریکایی باشی یا اینکه بیایی به جای آقای خروشچف بنشینی؛ آیا این را بیشتر علاقه‌مند است یا آن را؟ خیال نمی‌کنم انسانی باشد که وقتی در میان این دو امر مادی

قرار بگیرد آن را بر این ترجیح بدهد. گویا راکفلر بود که سالها می‌دیدیم با آن‌همه ثروت فوق‌العادهٔ خودش باز دائماً پول خرج می‌کرد که در انتخابات رئیس جمهوری برنده شود.

پس این اولاً به طور کلی عملی نیست. از این راه می‌شود یک مقداری از موجبات منیّت انسان کاست ولی این به تنهایی قادر نیست. پس باید همان مسئلهٔ معشوقهایی برتر و بالاتر از بتهای اجتماعی و محبوبهای مادی برای بشر وجود داشته باشد؛ یعنی شرط اصلی اینکه «من»ها به صورت «ما» دربیایند آن مطلب است. ولی در عین حال آن حرف افراطی که احیاناً از کلمات عرفا استفاده می‌شود که برای تعلق اشیاء به انسان هیچ نقشی قائل نشوید یعنی تمام نقش را برای عوامل درونی قائل باشید، به بیرون کاری نداشته باش، فقط درون را درست کن، بیرون هرچه شد شد؛ جواب آن این است که آیا اگر بیرون خراب باشد اصلاً می‌شود درون به آن شکل دربیاید؟ اگر در جامعه‌ای مردم به افراد محرومِ محروم و افراد مرفهِ مرفه تقسیم شوند، آیا امکان آن ما شدن و برادر شدن و برابر شدن وجود دارد؟! یکی برود در یک کوخی، یک خانهٔ نمور گِلینی، یک زیرزمینی زندگی کند که خودش و بچه‌هایش دائماً از رطوبت رنج می‌برند و رماتیسم می‌گیرند، می‌بیند بچه‌اش رماتیسم مفصل گرفت و او نتوانست معالجه کند و بعد منجر به رماتیسم قلبی شد و اصلاً پول نداشت که این بیماری او را معالجه کند و این بچه جلو چشمش دست و پا زد و مرد. بعد همسایهٔ خودش را می‌بیند که مثلاً در یک باغ بیست هزار متری چگونه زندگی می‌کند، یا مثل آن شخص انگشترهایش را در روزنامهٔ کیهان نشان می‌دهد و می‌گوید که ارزش هریک از اینها چهل میلیون تومان است، این هم عکسش که همهٔ مردم ببینند و حسرتش را بخورند[1]. بعد بگوییم که این بیاید با آن برادر بشود. این عملی نیست.

سوسیالیسم واقعی

بنابراین در پرتو ایده‌آلهای معنوی در شرایط عدالت اجتماعی است که آن «ما» شدن و سوسیالیسم به معنی واقعی به وجود می‌آید. البته بدون شک ماهیت «ما» شدن امر روحی و معنوی است. به قول مولوی جانها باید جانهای شیران خدا بشود. حدیثی را قبلاً خواندم که شخصی به امام کاظم علیه‌السلام گفت شیعیانِ شما در کجا زیاد هستند، چنین و چنان هستند. بعد حضرت فرمود: اینها که از ایشان تعریف می‌کنی در چه حد هستند؟ گفت

---

۱. [اشاره به هژبر یزدانی، سرمایه‌دار معروف و وابسته به دربار رژیم شاه]

خیلی مثلاً مؤمن‌اند خیلی چنان‌اند. فرمود: آیا در این حد هستند که اگر یکی از اینها احتیاج پولی پیدا کند نیازی نباشد از دیگری اجازه بگیرد، برود پول از جیب او بردارد و خرج کند و آن هم هیچ ناراحت نشود، مثل این است که خودش خرج کرده؟ گفت: نه، در این حد که نیست. فرمود: پس اینها با همدیگر برادر نیستند.

بنابراین هر دو لازم است. مثلاً این آیهٔ قرآن را ببینید: **قُلْ... تَعالَوْا اِلیٰ کَلِمَةٍ سَواءٍ بَیْنَنا**... این آیه مثل بخشنامهٔ پیغمبر بود که در اول بسیاری از نامه‌هایی که حضرت به سران کشورها می‌نوشتند این جمله هست: **قُلْ... تَعالَوْا اِلیٰ کَلِمَةٍ سَواءٍ بَیْنَنا وَ بَیْنَکُمْ** بیایید به سوی سخنی، پیشنهادی، حقیقتی که میان ما و شما متساوی است، یعنی چیزی نیست که امتیازی از ما باشد بخواهیم بر شما تحمیل کنیم یا امتیازی از شما باشد، نه به ما تعلق دارد نه به شما، به همه تعلق دارد و با همه نسبت متساوی دارد. **اَلّا نَعْبُدَ اِلَّا اللهَ** جز خدا هیچ معبودی نگیریم. خدا خدای همه است، نه خدای ماست خدای شما نیست و نه خدای شماست خدای ما نیست. **وَ لا نُشْرِکَ بِهِ شَیْئاً** هیچ چیزی را شریک خدا قرار ندهیم. این آن جنبهٔ معنوی قضیه است؛ یعنی همه در زیر لوای توحید جمع بشویم، همه حق‌پرست و خداپرست بشویم. **وَ لایَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً اَرْباباً مِنْ دونِ اللهِ**[1]. این قسمت دوم، رابطهٔ اجتماعی افراد نسبت به یکدیگر است که کسی دیگری را برده و بندهٔ خودش قرار ندهد و خودش را ربّ او حساب نکند. یعنی یکی ایدهٔ عالی معنوی خداشناسی و حق‌پرستی که جانها در آنجا متحد بشود، و دیگر تساوی عملی عینی اجتماعی که انسانها با یکدیگر متساوی باشند؛ در این شرایط، آن ما شدنِ به معنی واقعی محقق می‌شود.

بنابراین آن «ما» بودن واقعی نه، تنها با عرضه داشتن یک ایدهٔ معنوی محقق می‌شود و نه بدون عرضه داشتن یک ایدهٔ معنوی واقعی برای انسانها با سلب کردن مالکیت پیدا می‌شود. به همین دلیل در جاهایی که خواسته‌اند با سلب مالکیت این مائیّت را به وجود بیاورند، غیر از [پیدا شدن] آن اشکالی که عرض کردم لاینحل است[2]، ارزشهای دیگر انسان که برای او از مال و ثروت اگر بالاتر نباشد پایین‌تر نیست بکلی پایمال شد، مانند آزادی. برای انسانی که ذره‌ای از حد حیوانیت بالاتر آمده باشد آزادی (آزادی فکر، آزادی قلم، آزادی بیان، آزادی اجتماعی، حق اینکه سرنوشتش دست خودش

۱. آل عمران / ۶۴

۲. [مقصود اشکالی است که قبلاً گفتند اگر بنا باشد برای از بین بردن تعلقات، مالکیت ثروت از بین برود، باید مالکیت فرزند و زن هم از میان برود که عملی نیست.]

باشد، حق انتخاب مسکن و...) ارزش فوق‌العاده‌ای دارد. انسان، تنها یک حیوان نیست که اگر فقط شکمش را سیر کردیم دیگر همهٔ کارها تمام است. الآن در این کشورهای سوسیالیستی چون سوسیالیسم را تنها با همان سلب مالکیت تعبیر کرده‌اند یک رژیمهای پلیسی مخوفی حکومت می‌کند که از آزادی در آنجا کوچکترین خبری نیست و لهذا روشنفکرهای امروز آن نوع زندگی را دیگر سوسیالیسم نمی‌شمارند. راسل سوسیالیسم را به گونه‌ای تعریف کرده که آن جنبه‌های معنوی قضیه مانند آزادی هم در آن باشد. می‌گوید سوسیالیسم عبارت است از مالکیت مشترک زمین و سرمایه (تا این مقدار را مارکسیستها هم می‌گویند) تحت یک شکل دموکراتیکِ حکومت (یعنی نه به نام دیکتاتوری پرولتاریا که سیاهترین دیکتاتوری دنیاست. بعد یک قید دیگر هم آورده است:) «و مستلزم آن است که تولید به منظور استفاده و نه سودجویی باشد و بعلاوه تقسیم تولید به طور مساوی انجام گیرد.» این همه قید را در آن داخل کرده است.

تا اینجا مربوط به تعاریف سوسیالیسم بود که قسمتهایی از آنها مشترک بود.

سخن غزالی

در مسئلهٔ مالکیت اشتراکیِ ثروت (ابزار تولید یا مطلق ثروت) نیز نظریات معنویون با نظریات اینها متفاوت است. یک حرفی غزالی دارد (**تفسیر طنطاوی** از او نقل کرده بود، خودم مستقیم در کتابهای غزالی ندیده‌ام) می‌گوید که در مسئلهٔ مال و ثروت، روح نظر اسلام این است که از این مال و ثروت همهٔ مردم باید استفاده کنند یعنی مال و ثروت در درجهٔ اول حق جمع است و در درجهٔ دوم یک اولویتی فرد پیدا می‌کند. (همین نظریه‌ای است که آقای طباطبایی هم در تفسیر **المیزان** در این حد ذکر کرده‌اند.) می‌گوید که نظر اسلام این است که مسلمانان به صورت اشتراکی زندگی کنند یعنی جیبها از همدیگر جدا نباشد. آن نکتهٔ جالبی که می‌گوید این است: ولی اسلام نمی‌خواهد که این کار بر مردم تحمیل بشود یعنی به زور یک جامعه‌ای را به این صورت دربیاورند، از این بگیرند به آن بدهند. اسلام می‌خواهد انسانها به درجه‌ای از تکامل روحی و معنوی و ایمانی برسند که خودشان این را انتخاب کنند، یعنی ـ به زبان امروز اگر بخواهیم بگوییم ـ سوسیالیسم اسلامی جنبهٔ اجباری ندارد جنبهٔ اختیاری اخلاقی دارد یعنی در آینده بشریت به این مرحله خواهد رسید که خودش به اختیار خودش این کار را می‌کند؛ نظیر آن تعبیری که امام کاظم علیه‌السلام به آن شخص فرمود که معنایش این است: ایده‌آل اسلام این است که

افراد در آنچه که مالک خصوصی هستند[1] عملاً به طور اجتماع مصرف کنند. مثل آنچه که افراد یک خانواده تحصیل می‌کنند. افراد خانواده هرکدام دنبال هر کار و کسبی که می‌روند، درآمد و حقوقی که دارند به همان فرد معین تعلق دارد ولی در مقام مصرف کردن دیگر من و مایی وجود ندارد، چرا؟ چون یک روح بر خانواده حکمفرماست.

پدر و مادر سوسیالیسم علمی

حال این سوسیالیستهای علمی (به قول خودشان) برای سوسیالیسم یک پدر قائلند و یک مادر، و معتقدند جز از این پدر و مادر از چیز دیگری متولد نمی‌شود مثل هر موجود زنده‌ای که معمولاً باید از یک پدر و مادر متولد شود. نطفهٔ سوسیالیسم علمی این آقایان به حکم اینکه محرّک تاریخ را اقتصاد می‌دانند همان نهادهای اقتصادی و تکامل ابزار تولید است که از آن جهت که به انسان مربوط می‌شود یعنی جنبه‌های مادی زندگی انسان. [به عبارت دیگر اینها به منزلهٔ پدر سوسیالیسم است.] در هر مرحله‌ای که یک فرزندی از تاریخ متولد می‌شود یعنی یک دورهٔ جدیدی متولد می‌شود، محرکش همان نهادهای اقتصادی و مادی است ولی این محرک در یک شرایط معینی به این دورهٔ خاص تاریخ منتهی می‌شود که آن شرایط به منزلهٔ مادر اوست. از نظر اینها سوسیالیسم یک مولودی است که از یک پدر به نام ماتریالیسم تاریخی در بطن یک مادر ناپاک و آلوده به نام کاپیتالیسم شکل می‌گیرد. جز از این دو ناپاک اصلاً قابل متولد شدن نیست. از رحم دیگری و از نطفهٔ دیگری محال است به وجود بیاید. شما اگر بگویید که سوسیالیسم مولود روح عدالتخواهی بشر است، می‌خواهید نطفهٔ پاکی برایش پیدا کنید و بگویید از صلب طاهری پدید آمده است. می‌گوید این، سوسیالیسم تخیلی است. سوسیالیسم جز اینکه حرامزاده باشد و جز از طریق حرامزادگی از راه دیگری اصلاً امکان وجود ندارد. فقط و فقط باید محرکاتش را مادی محض و شرایطش را ـ که به منزلهٔ مادر و بطن و رحمش است ـ همین کاپیتالیسم که به قول اینها اوج ظلم و ستمگری و استثمار بشر است دانست. اصلاً جز از این از رحم دیگری قابل تولد نیست. حالا ما بعد بحث می‌کنیم که این طور نیست، می‌شود که از یک پدر و مادر پاکی هم متولد بشود و هیچ ضرورتی ندارد که از یک چنین پدر و مادر ناپاک متولد بشود.

□

۱. نه اینکه افراد مالک خصوصی نشوند که جنبهٔ حقوقی قضیه است.

ـ آیا احساس ما بودن و احساس من بودن در انسان متضاد نیستند و امکان وجود دارند؟

استاد: ایندو با همدیگر منافات ندارد. انسان در میان همهٔ موجودات دیگر دارای این مختص است که در عین اینکه یک واحد است جمع واحدهاست. از قدیم این تعبیر را علمای اخلاق مثل شیخ بهایی به کار می‌بردند که در درون هر انسانی یک فرشته وجود دارد و یک سگ وجود دارد و یک خوک. مقصودشان این است که در انسان غرایز مختلف در آنِ واحد وجود دارد و لهذا انسان در عین وحدت، در درون خودش تضادی دارد. این تضاد در غیر انسان وجود ندارد یعنی در یک امر معدنی ـ مثلاً یک مرکّب معدنی ـ تضاد درونی نیست، یعنی آن عناصر اگر در ابتدا هم با هم تضاد داشتند بعد که به صورت مرکّب درآمدند دیگر آن تضادشان در این مرکّب حل شده است. ولی در انسان این‌گونه است که در عین اینکه دارای یک وحدت واقعی هست، قسمتهای مختلف وجودش استقلالشان را بکلی از دست نداده‌اند، یعنی در درون انسان در آنِ واحد هم فرشته وجود دارد هم حیوان؛ حیوان نیز، هم حیوانی که توجهش فقط به شکم است وجود دارد هم حیوانی که توجه به درندگی دارد. بنابراین منافات ندارد که دو کشش مختلف در انسان وجود دارد، یعنی هم کشش مایی در انسان وجود دارد هم کشش منی، که آن را کششهای عالی می‌گویند و این را کششهای سِفلی. اینها را در زبانهای مختلف گفته‌اند. در حدیث است که خداوند حیوان را آفرید از شهوت محض و فرشته را آفرید از عقل محض و انسان را آفرید از ترکیبی از ایندو؛ تا هرکسی کدام جنبه‌اش بر دیگری غلبه کند. مولوی می‌گوید:

همچو مجنون در تنازع با شتر — گه شتر چربید و گه مجنون حر
میل مجنون پس سوی لیلی روان — میل ناقه از پی طفلش دوان

تا آنجا که می‌گوید:

میل جان اندر ترقی و شرف — میل تن در کسب اسباب و علف

که این را گاهی تنازع جان و تن می‌گویند و گاهی تنازع عقل و نفس. پس اینها با همدیگر منافات ندارد. انسان از آن جهت که دارای فطرت الهی یا انسانی است این کشش عالی واقعاً در او هست. در آن کشش عالی خداپرستی هست، انساندوستی هست، محبت هست، کرم هست، احسان هست؛ همهٔ ارزشهای متعالی انسانی بالقوه در انسان وجود دارد. و در عین حال به حکم اینکه یک طبیعت حیوانی است ـ که حیوانی است که انسان

شده و آن طبیعت حیوانی هم در او هست ـ یک کششهای فردی و شخصی (شکم من، دامن من و...) در او موجود است. این هر دو در آنِ واحد در او وجود دارد.

۲

سوسیالیسم

بحث دربارهٔ سوسیالیسم بود. دیدیم که در تعریف سوسیالیسم چندان وحدت نظری وجود ندارد ولی ما می‌توانیم یک چیزهایی را به عنوان ملاک کلی برای سوسیالیسم در نظر بگیریم. یکی از آن ملاکها که روح سوسیالیسم است اینکه زندگی انسانها از حالت فردی خارج بشود و حالت و خصلت جمعی پیدا کند، در واقع «من»ها به صورت «ما» دربیایند، منتها بحث در این است که چگونه می‌شود که واقعاً من‌ها به صورت ما دربیایند؟ این آقایان فکر می‌کنند همین که مالکیت اختصاصی و انفرادی از بین برود، کافی است برای اینکه من‌ها تبدیل به ما بشود، و از ابتدا هم انسان «ما» زندگی می‌کرده است و مالکیتْ او را به صورت من‌ها درآورده است که باید آن زندگی اول را که زندگی اشتراکی است به منزلهٔ یک تز فرض کنیم و تمام این دوره‌های مالکیت انفرادی و اختصاصی را آنتی‌تز، و بازگشت به مالکیت اشتراکی و به «ما» در سطح بالاتر را سنتز بگیریم. بنابراین اینها سوسیالیسم یعنی زندگی جمعی انسانها را که یک مشخِّص اساسی‌اش همین است که زندگی از حالت من‌ها به صورت یک «ما» دربیاید مولود و نتیجهٔ از بین رفتن مالکیت ابزار تولید می‌دانند. در اینجا نظریات دیگری هم بود که در جلسهٔ پیش عرض کردیم، دیگر تکرار نمی‌کنیم. پس یک معرّف سوسیالیسم این جهت است.

ملاک دیگر ـ که لازمهٔ این است ـ اینکه سوسیالیسم یعنی آن نوع زندگی که در آن استثمار انسان وجود ندارد. این هم یکی از مشخِّصات سوسیالیسم است. نمی‌شود در یک

زندگی استثمار وجود داشته باشد و در عین حال بگوییم زندگیِ سوسیالیستی است.

مشخِّص دیگر ـ که این را هم باز می‌توان جزء تعریف سوسیالیسم قرار داد ـ این است که بگوییم سوسیالیسم یعنی نظامی و رژیمی که در آن، تولید به منظور سودجویی نیست، به منظور کمک و خدمت به جمع و برای استفادهٔ جمع است.

تولید برای قدرت ملی

البته این را هم باز ممکن است کسی کافی نداند کما اینکه این کار را هم کرده‌اند و بعضی از سوسیالیستهایی که سوسیالیسم شوروی و بلکه اغلب سوسیالیسمهای موجود را قبول ندارند این مقدار تعریف را کافی نمی‌دانند که بگوییم در سوسیالیسم تولید به منظور سودجویی نیست. می‌گویند اینکه «صرفاً به منظور سودجویی نباشد» کافی نیست؛ چون در کشورهای سوسیالیستی عصر حاضر با یک پدیدهٔ نوینی برخورد کرده‌اند و آن این است که تولید به منظور سودجویی فرد نیست، به منظور پُر شدن جیب یک فرد به عنوان یک سرمایه‌دار نیست ولی به منظور قدرت ملّی هست؛ یعنی یک ملت خودش را در مقابل ملتهای دیگر یک واحد در نظر گرفته و تمام کوششش این است که قدرت این واحد ملی را یعنی قدرت این کشور را روز افزون کند، همین چیزی که امروز می‌بینیم.

مثلاً روسیه الآن با آمریکا و تا اندازه‌ای با چین در یک مسابقهٔ قدرت قرار گرفته. تولید برای اینکه مثلاً آقای برژنف یک سرمایه‌دار بزرگی بشود نیست ولی اینها الآن در رأس یک کشور قرار گرفته‌اند و تمام کوششان این است که قدرت خودشان را که همان قدرت کشورشان است و قدرت کشورشان قدرت آنهاست بالا ببرند. همهٔ حسابها این است که قدرت این واحد ملی را افزایش دهند. حتی در اینجا کشورهای سوسیالیستیِ دیگر هم شریک نیستند و هرگز اسرار قدرت را در اختیار کشورهای سوسیالیستی دیگر قرار نمی‌دهند. مثلاً یک برنامهٔ پرواز فضایی ترتیب می‌دهند که می‌دانیم این برنامه‌ها از نظر بودجه و خرجهایی که برمی‌دارد در استطاعت کشورهای خیلی پولدار و سرمایه‌دار و درجهٔ اول است؛ فقط مثل آمریکا و شوروی می‌توانند در این مسابقه شرکت کنند و الّا کشورهای کوچکی مثل ایران اگر بخواهند تمام بودجه‌شان را هم صرف بکنند ورشکست می‌شوند. افرادی مثل ـ ظاهراً ـ نویسندهٔ کتاب **سوسیالیسم** از سلسله کتابهای «نمی‌دانم» ایراد می‌گیرند، می‌گویند در آنجا مالکیت، اشتراکی هست اما اجتماعی نیست، یعنی مالکیت فردی در کار نیست ولی نتیجهٔ این مالکیت اشتراکی و نتیجهٔ تولید به سود

جامعه نیست، به سود قدرت ملّی است، یعنی به سود افراد و این مردم نیست. آن بابای کشاورز که تولیدکننده است باز در یک بدبختی نسبی زندگی می‌کند، چرا؟ برای اینکه نیمی از محصول کارش خرج مثلاً مسابقه‌های تسلیحاتی می‌شود که قدرت ما از قدرت آمریکا عقب نماند، در صورتی که در سوسیالیسم اصلاً مسئلهٔ ملیت مطرح نیست، مسئلهٔ انسان مطرح است، یعنی هر سوسیالیسمی مبتنی بر نوعی انترناسیونالیسم هم هست که می‌گوید باید تولید به نفع انسانها باشد نه به نفع رقابت میان ملتها.

این است که می‌گویند صِرف مالکیت اشتراکی [برای سوسیالیسم] کافی نیست. اشتراکیت در مقابل اختصاص است ولی ملازم با اجتماعی بودن نیست که تولید واقعاً به نفع جامعه باشد. اینکه تولید به نفع قدرت ملّی باشد حساب دیگری است. یک حسابی کشورها در مقابل یکدیگر دارند: مثلاً قدرت نظامی ایران از عراق بیشتر باشد یا قدرت نظامی عراق از ایران بیشتر باشد؛ عراق از سوریه بیشتر باشد یا سوریه از عراق؛ از این جهت یک پول به جیب ملتها نمی‌رود، چیزی به سود ملتها نیست که آیا این قدرت نظامی‌اش بیشتر است یا آن. اگر از نظر جامعهٔ انسانی بخواهند [در نظر] بگیرند این همه ثروتهایی که خرج این مسابقات تسلیحاتی می‌شود هیچ‌کدام اینها نباید وجود داشته باشد.

ارکان سوسیالیسم

پس این چند چیز رکن سوسیالیسم است: ما رژیمی را رژیم سوسیالیستی می‌دانیم که در آن رژیم استثمار وجود نداشته باشد، که این یک امر عینی و خارجی است. رژیمی را رژیم سوسیالیستی می‌گوییم که در آن واقعاً «من»ها به صورت «ما» درآمده باشند، فعالیتها برای «من» نباشد برای «ما» باشد. رژیمی را رژیم سوسیالیستی می‌دانیم که تولید در آنجا به سود جامعه باشد نه به سود فرد و نه حتی به سود قدرت ملّی، که بعضی‌ها این شرط آخری را ذکر نمی‌کنند.

اگر رکن اول را در نظر بگیریم که جامعهٔ سوسیالیستی یعنی جامعه‌ای که در آن استثمار به هیچ شکل وجود نداشته باشد؛ این ملاک را همه قبول دارند. رکن دوم هم که جامعه به صورت «ما» زندگی کند نه به صورت «من» باز امر قابل قبولی است. منتها آن مقداری که محل اختلاف باقی می‌ماند این است که آیا برای اینکه در جامعه استثمار وجود نداشته باشد و برای اینکه جامعه واقعاً به صورت «ما» زندگی کند شرط لازم، نبودن مالکیت شخصی به هیچ وجه است؟ مالکیت شخصی ملازم با استثمار است؟ مالکیت

شخصی ملازم با من بودن و ما نبودن است؟ یـا نـه، اصـل مـالکیت شـخصی در یک حدودی، منافاتی با اینها ندارد، گرچه مالکیتِ منابع تولید و ابزار تولید بحثهایی است که بعد جداگانه باید انجام بشود. به طور اجمال و مختصر، یکسره و یکجا نمی‌شود گفت که مالکیت شخصی ملازم با استثمار است، مالکیت شخصی ملازم با من بودن و منافی با ما بودن است. ما حالا در این جهت بحث نمی‌کنیم، فقط طرح قضیه را ذکر می‌کنیم.

راه وصول به سوسیالیسم

مسئلۀ دیگری که اینجا ما باید عنوان کنیم و هفتۀ پیش وعده دادیم ایـن است کـه راه وصول به سوسیالیسم چیست؟

اینها هم قبول دارند که اندیشۀ سوسیالیسم یک اندیشۀ کهن است. همین دو رکنی که عرض کردم، یک فکر نو و جدیدی نیست، از فکرهای قدیم عالَم است که اسـتثمار انسان وجود نداشته باشد. استثمار یعنی بیگاری کشیدن از یک انسان، محصول زحمت انسانی را به خود اختصاص دادن. کلیِ این سخن یک فکر جدیدی نیست، در شکـلش ممکن است حرفی باشد. ممکن است یک چیزی را یک مردمی استثمار ندانند و مردم دیگر استثمار بدانند و الّا خود این فکر و اندیشه اندیشۀ جدید نیست؛ کما اینکه مسئلۀ «ما» بودن انسانها در مقابل «من»ها بودن انسانها نیز یک ایده‌آل تازه‌ای نـیست، یک ایده‌آل خیلی کهن است، انسان می‌تواند این را از چند هزار سال پیش در میان افکـار و اندیشه‌هایی که در بشر وجود داشته ـ چه آنچه که ارباب ادیان گفته‌اند و چه آنچه که از زبان حکما و فلاسفه و عرفای هر زمان گفته شده ـ پیدا کند.

این آقایان هم این مقدار را قبول دارند ولی می‌گویند که راه وصول به سوسیالیسم یک راه خاص است به این معنا که سوسیالیسم یک مرحلۀ مشخص از تاریخ است. روی این مطلب خیلی باید دقت کرد. یعنی چه «یک مرحلۀ مشخص از تاریخ است»؟ یک وقت ما یک چیزی را به صورت یک امر اختیاری برای انسانها می‌اندیشیم؛ فکر می‌کنیم کـه انسانها اگر بخواهند فلان کار را انجام بدهند انجام می‌دهند. مثلاً در تهران وقتی که باران می‌آید، از بالای شهر آب سرازیر می‌شود، در یک مسیلی حرکت می‌کند و از یک مسیر معینی می‌رود و خیلی وقتها هم خرابی به بار می‌آورد. این یک امری است که در هر زمانی [قابل پیشگیری است. مثلاً] هزار سال پیش اگر مردمی بودند و تصمیم می‌گرفتند که سدی بسازند و مسیر این مسیل را عوض کنند، می‌توانستند؛ یعنی فقط بسته به تصمیم و

همت و خواست انسانها بوده. امروز هم اگر مردمی تصمیم بگیرند می‌توانند؛ حالا اینکه نمی‌گیرند مسئلهٔ دیگری است. ولی یک چیزهایی هست که به تصمیم انسانها بستگی ندارد، یک مرحلهٔ مشخص از تاریخ است؛ تا تاریخ به آن مرحله نرسد امکان وجود ندارد. این دومی مبتنی بر یک اصولی است که اولاً جامعه از خودش یک موجودیت دارد؛ یعنی اگر ما خیال کنیم که جامعه موجودیت ندارد و فرد موجودیت دارد و وجود جامعه وجود اعتباری است، اشتباه است. جامعه وجود حقیقی دارد، اعم از آنکه ـ مثل بعضی‌ها ـ برای فرد وجود اعتباری قائل باشیم یا برای فرد هم وجود حقیقی قائل باشیم.

ثانیاً جامعه که وجود حقیقی دارد، یک حقیقت متحوّل و متطوّر است، یک حقیقت ساکن نیست؛ نظیر حیوانات از جنبهٔ زیست‌شناسی. از جنبهٔ زیست‌شناسی قبلاً اغلب فکر می‌کردند که انواع یک وضع ثابتی دارند، مثلاً گوسفند از وقتی که در دنیا به وجود آمده گوسفند بوده و همیشه هم گوسفند باقی خواهد ماند. بعد نظریهٔ تکامل پیدا شد و ثابت کرد که حیوانات یک مراحل تطوّر و تکاملی را طی کرده‌اند و این مراحل تطوّر و تکامل بر اساس یک سلسله قوانین مشخص است و هر حیوانی در هر مرحله‌ای که وجود پیدا کرده یک مرحلهٔ مشخص از تاریخ بیولوژی را طی کرده است؛ یعنی این گوسفند اگر امروز به صورت گوسفند وجود دارد و اگر از تاریخِ وجود گوسفند مثلاً پنجاه هزار سال می‌گذرد، در یک میلیون سال قبل نمی‌توانسته وجود داشته باشد، گوسفند فقط در یک مرحلهٔ معین از تاریخ زیست‌شناسی می‌توانسته وجود داشته باشد. گوسفند یک پدیده‌ای است به دنبال یک سلسله پدیده‌های دیگر که تا آن پدیده‌ها دورهٔ تاریخ خودشان را طی نمی‌کردند نوبت به این نمی‌رسید. یا مثل جنین. مثلاً جنین انسان به صورت یک سلول هسته‌ای در رحم وجود پیدا می‌کند، بعد مراحلی را طی می‌کند تا می‌رسد به آن مرحلهٔ نُه ماهگی که آماده برای تولد می‌شود. آن مرحلهٔ نُه ماهگی یک مرحلهٔ مشخصی از مراحل جنین است، نمی‌تواند قبل از آن وجود داشته باشد و نمی‌تواند بعد از دو سال وجود داشته باشد، یک مرحلهٔ مشخصی است.

جبر تاریخ و مسئلهٔ آزادی و اختیار

حال با این مقدماتی که عرض کردم که جامعه یک وجود عینی و حقیقی دارد و این وجود حقیقی یک وجود متطوّر و متحوّل است یعنی تاریخ جامعه یک تاریخ ساکن نیست یک تاریخ متحوّل و متطوّر است و سوسیالیسم یک مرحله‌ای از تاریخ زندگی اجتماعی است،

[نتیجه می‌گیریم که از نظر اینها] جامعه جبراً و بدون اختیار خودش یک مراحلی را طی می‌کند و تاریخ با یک دینامیسم ذاتی بدون اینکه ارادهٔ انسانها در آن دخالت داشته باشد از مرحله‌ای به مرحله‌ای می‌رود تا به سوسیالیسم می‌رسد. سوسیالیسم نه می‌تواند در مراحل قبل وجود داشته باشد و نه می‌تواند در این مرحله وجود نداشته باشد. می‌شود جبر تاریخ. پس سوسیالیسم یک پدیده است ولی یک پدیدهٔ تاریخی و یک مرحلهٔ مشخص از تاریخ، نه یک امری که به ارادهٔ انسانها بسته بوده است، یک چیزی که اگر انسانهای ده هزار سال پیش هم تصمیم گرفته بودند می‌توانستند جامعه را وارد مرحلهٔ سوسیالیستی بکنند و اگر نخواستند نه؛ یا مردم این زمان در وقتی که تاریخ می‌رسد به مرحله‌ای که باید سوسیالیسم باشد، به تصمیم آنها مربوط باشد که اگر بخواهند جامعه را سوسیالیست بکنند می‌کنند نخواهند نمی‌کنند؛ نه، به ارادهٔ آنها بسته نیست.

در اینجا مسئلهٔ جبر تاریخ مطرح می‌شود و جبر تاریخ با آزادی و اختیار انسان منافات پیدا می‌کند و بعد انسان یک حالت دست‌بسته‌ای در مقابل جبر تاریخ پیدا می‌کند. این است که مارکس و دیگران را به دست و پا انداخته که پس تکلیف آزادی و اختیار انسان چه می‌شود؟ آیا انسان، دیگر هیچ آزادی در مقابل این [پدیده] ندارد؟ او می‌آید از آزادی یک تفسیر خاص می‌کند، می‌گوید آزادی چیزی جز آگاهی به ضرورت تاریخ نیست. انسان همین مقدار می‌تواند و آزاد است که خودش را در این مسیر تاریخ قرار بدهد و از مواهب تاریخ استفاده کند یا خودش را کنار بکشد و فانی بشود؛ نه اینکه انسان آزاد است که تاریخ را این جور بکند یا آن جور، جلویش را بگیرد یا نگیرد. یک چنین آزادی انسان ندارد. تاریخ در هر مرحلهٔ خودش جبراً به آن مرحله منتهی می‌شود. انسانها این مقدار آزادی دارند که می‌توانند به ضرورت تاریخ آگاه بشوند و خودشان را همگام با تاریخ بکنند، پس به خودشان واقعیت بدهند، و می‌توانند با تاریخ مبارزه کنند و خودشان را نیست و نابود نمایند.

البته یک مقدار بیشتر آزادی برای انسان قائل می‌شود که انسان می‌تواند تاریخ را ذره‌ای کُند یا تند کند اما مسیرش را نمی‌تواند عوض کند و جلویش را نمی‌تواند بگیرد. درست مثل یک سیل مقاومت‌ناپذیری که در یک رودخانه حرکت می‌کند. انسان مثل یک فرد شناگری است که در این مسیل می‌افتد. دو کار از او ساخته است: یکی اینکه خودش را با حرکت آب منطبق کند، با آب حرکت کند، فقط مراقب باشد سرش به این سنگ و آن سنگ نخورد؛ دیگر اینکه با این آب مبارزه کند ـ که قابل مبارزه نیست ـ و خودش را فانی

کند. بله، می‌تواند یک کارهایی بکند که اندکی حرکت این سیل را کُند کند مثل اینکه بیایند یک کیسه گونیهایی جلو آن قرار دهند و موقتاً کمی جلو سیل را بگیرند. ولی بعد فشار سیل می‌آید آن کیسه گونیها را می‌برد. سرنوشت نهایی به دست انسان نیست، با همان دینامیسم تاریخ و با همان ذات تاریخ است. انسان این مقدار می‌تواند نقش داشته باشد.

آنوقت از نظر اینها سوسیالیسم می‌شود یک پدیدهٔ تاریخی که در مرحلهٔ معینی از تاریخ پدید می‌آید و این است معنی سوسیالیسم علمی. آنگاه سوسیالیسم می‌شود مثل هر پدیدهٔ دیگر از پدیده‌های اجتماعی و مثل عارضهٔ سفیدی موی در سر و صورت انسان که یک مرحلهٔ معین و مشخصی از زندگی انسان دارد و انسان فقط می‌تواند این را بشناسد و قوانینش را درک کند ولی نمی‌تواند جلو سفیدی مو را بگیرد و با آن مبارزه کند. بله، در یک حد خیلی کمی می‌تواند با آن همگامی داشته باشد یا نه.

سوسیالیسم تخیلی

هر سوسیالیسمی را که با توجه به مرحلهٔ تاریخی نباشد «سوسیالیسم تخیلی» می‌دانند یعنی کسانی که خیال می‌کنند که آن جور زندگانی سوسیالیستی را در هر شرایطی می‌شود ایجاد کرد و قبل از اینکه این شرایط فنی و اقتصادی پیدا بشود می‌توان آن را به وجود آورد [به دنبال یک امر تخیلی هستند و مانند نوجوانی می‌باشند که آرزو دارد کودک][1] یک ساله‌ای که حرف هم بزند برایش پیدا بشود. خوب این آرزوست. آرزو هیچ وقت بر نوجوانان عیب نیست. ولی این آرزو هیچ وقت محقَق نمی‌شود، اگر بخواهد محقق بشود یک شرایط زیستی دارد که تا آن شرایط زیستی محقق نشود امکان تحقق پیدایش فرزند نیست. این [بود] سوسیالیسم علمی به این معنا که این آقایان می‌گویند که ماورای آن را سوسیالیسم تخیلی می‌دانند.

حال این سوسیالیسم علمی که می‌گویند یک مرحلهٔ مشخص از تاریخ است، می‌پرسیم چه مرحلهٔ مشخصی؟ جواب می‌دهند مرحلهٔ بعد از مرحلهٔ کاپیتالیسم. یعنی نوبت به سوسیالیسم نمی‌رسد مگر آنکه کاپیتالیسم رسیده باشد و دورهٔ خودش را طی کرده باشد. بعد از دورهٔ کاپیتالیسم و آن تضادهای درونی کاپیتالیسم است که خود به خود منجر به سوسیالیسم می‌شود. این است آن معنایی که در جلسهٔ پیش گفتیم که می‌گویند

---

۱. [افتادگی از نوار است.]

مادر سوسیالیسم کاپیتالیسم است و فقط در دامن این مادر متولد می‌شود و بس. و چون محرک اصلی تاریخ در همهٔ دوره‌ها ـ یعنی همان عاملی که ما آن را به منزلهٔ پدر دانستیم ـ که تاریخ را از بدو پیدایش به حرکت درآورده و همین طور به حرکتش ادامه می‌دهد نهاد مادی جامعه است و بس و نهادهای معنوی در محرّکیت تاریخ نقش ندارند و در واقع هیچ یک از نهادهای معنوی پدر تاریخ و به وجود آورندهٔ تاریخ نیستند، پدر تاریخ نهاد مادی جامعه یعنی نهاد اقتصادی است. این است که می‌گوییم پدر سوسیالیسم ماتریالیسم تاریخی است و مادر سوسیالیسم که در دامن او متولد می‌شود کاپیتالیسم است.

نظریهٔ ما

نقطهٔ مقابل این نظریه نظریه‌ای است که آن هم برای جامعه شخصیت و عینیت قائل است یعنی منکر شخصیت و عینیت جامعه نیست. البته ما با نظریه‌هایی که منکر این مطلب باشد کاری نداریم، نظریه‌ای است که حالا خودمان داریم می‌گوییم و آن این است که جامعه دارای یک شخصیت و یک عینیت است و جامعه در تمام جنبه‌های خودش یک حقیقت متحول و متکامل است (همین طور که در آن نظریه هم آمده بود) ولی جامعه یک حالت تعادل دارد مثل هر موجود زنده‌ای که یک ترکیب است و هر ترکیبی اگر بخواهد باقی بماند یک حالت تعادل دارد ـ که بهترین حالت آن ترکیب حالت تعادلش است ـ و حالتهای افراط و تفریط (انحراف) دارد که تا یک حد معینی انحراف را از این طرف و تا یک حد معینی انحراف را از آن طرف می‌پذیرد و اگر از آن حد معین‌ها بیرون رفت مساوی است با مرگ آن ترکیب.

یک اصطلاحی حکمای قدیم ما دارند که کلمهٔ «مزاج» از این اصطلاح پیدا شده. می‌گویند اگر عناصر با یکدیگر ترکیب شوند و امتزاج پیدا کنند و روی یکدیگر اثر بگذارند (البته عناصری که با یکدیگر میل ترکیبی دارند و قابل ترکیب هستند) یک کیفیت متوسط پیدا می‌شود که «مزاج» نامیده می‌شود. بعد می‌گویند این مزاج یک عرض عریض دارد، یعنی در میان دو حد نوسان دارد. مثلاً (حالا در حسابهای قدما که با عناصر آب و خاک و هوا و آتش می‌گفتند) از ترکیب آب به نسبت ۵، آتش به نسبت ۲، خاک به نسبت ۳ و هوا به نسبت ۱ فلان مرکّب به وجود می‌آید. ولی ممکن است آب از ۵ بیاید به ۳، تا ۳ هم اگر باشد باز این شیء می‌تواند به هستی‌اش ادامه بدهد ولی اگر از ۳ پایین‌تر بیاید دیگر معدوم می‌شود. آتش اگر ۲ هست، تا ۱/۵ هم اگر کم بشود یا تا ۳ هم بالا برود این شیء

می‌تواند باقی بماند. اما اگر نوسانش از آن بیشتر یا کمتر شد از بین می‌رود. همین طور سایر عناصر. یا در بدن انسان، در حسابهای امروز، خون یک میزان معینی از فشار باید داشته باشد که اگر از یک حد معین پایین‌تر بود انسان می‌میرد و اگر از حد معین دیگری بالاتر بود باز هم انسان می‌میرد. ولی در این حدود متوسط انسان می‌تواند زنده بماند. گویا اگر فشار از ۴ پایین‌تر بیاید انسان می‌میرد، از آن طرف هم اگر از ۲۵ بالاتر برود انسان می‌میرد. حد متوسط و آن که می‌گویند فشار خون متعادل است مثلاً ۱۳ است. یا می‌گویند گلبولهای سفید خون از یک میزان معین نباید بیشتر باشد [و] از یک میزان معین و از یک حد دیگری نباید کمتر باشد، باید متوسط باشد. بین اینها، در هر حدی باشد، انسان زنده است. آن هم یک حالت متوسطی دارد. یا فلان ویتامین در بدن انسان اگر از یک مقدار معین بیشتر باشد عوارض سوئی دارد و بسا هست کُشنده باشد، از یک مقدار معین هم کمتر باشد همین طور. ولی حد متوسطش نوسان دارد که باز یک حد معتدل دارد. یعنی هر ترکیبی نوعی تعادل دارد که اگر این تعادل بهم بخورد آن مرکب منحل می‌شود، ولی این تعادل خودش یک نوسان دارد.

جامعه یک ترکیبی است از افراد. این هم یک حالت تعادل دارد که البته خود آن حالت تعادلش باز یک نوسانی دارد. برای اینکه جامعه باقی بماند باید آن تعادل در جامعه به وجود بیاید. اگر تعادل جامعه چه در جهت افراط و چه در جهت تفریط بهم بخورد این جامعه متلاشی می‌شود. مسئلهٔ عدالت در جامعه همین است. عدالت اجتماعی که می‌گوییم و می‌گویند، یعنی جامعه ترکیبی است از افراد، باید در این ترکیبْ تعادلی برقرار بشود. البته این تعادل جنبه‌های روحی و جنبه‌های مادی دارد. مثلاً استثمار فرد فرد دیگر را، جامعه را از تعادل می‌اندازد. این استثمارها اگر زیاد بشود اصلاً جامعه را به نابودی می‌کشاند. اینکه می‌گویند که ظلم جامعه را به فنا می‌کشاند: **اَلْمُلْکُ یَبْقیٰ مَعَ الْکُفْرِ وَ لایَبْقیٰ مَعَ الظُّلْمِ** چرا **لایَبْقیٰ مَعَ الظُّلْمِ**؟ برای اینکه ظلم ترکیب جامعه را از اعتدال خارج کردن است و این خارج کردن از اعتدال اگر به یک حد معینی برسد منجر به انفجار جامعه می‌شود.

اصل عدالت و اصل وحدت

پس این نظریه هم می‌گوید که جامعه یک وجود عینی و شخصی دارد، و هم جامعه را متحول و متکامل می‌داند اما آنچه را که او به نام سوسیالیسم یا به نام عدالت و وحدت

می‌نامد یک مرحلهٔ خاص از تاریخ نمی‌داند. گفتیم دو رکن اساسی در سوسیالیسم هست: یکی نبودن استثمار که آن را به عدالت تعبیر می‌کنند و دیگر اینکه «من»ها به صورت «ما» در بیایند که آن را به وحدت تعبیر می‌کنند؛ دو اصلی که در اسلام چقدر مقدس است، اصل وحدت و اصل عدالت. عدالت، نبودن استثمار است؛ وحدت به معنی واقعی یعنی جامعه به صورت «ما» در بیاید و «من»ها از بین برود. در این فرضیه، سوسیالیسم یک مرحلهٔ مشخص از تاریخ نیست بلکه جامعه متحول و متکامل می‌شود؛ شرط تحول و تکامل جامعه این است که هرچه عدالت و وحدت بیشتر بر جامعه حکومت کند جامعه مراحل تحول و تکامل خودش را بهتر طی می‌کند؛ چنانکه بچه مراحلی دارد: مرحلهٔ شیرخوارگی، بعد مرحلهٔ کودکی و دورهٔ صباوت، بعد دورهٔ بلوغ، بعد دورهٔ جوانی، بعد دورهٔ عاقله‌مردی و بعد دورهٔ پیری. اینها مراحل است. ولی آیا تعادل وجود این بچه خودش یکی از مراحل است؟ نه. سلامت این بچه به صورت یک ترکیب ـ که سلامت همان تعادل است ـ شرط پیمودن این مراحل است. در وقتی که شیرخوار هم هست باید این تعادل در او موجود باشد، وقتی هم که به مرحلهٔ پنج شش سالگی می‌رسد باز باید در او باشد، به مرحلهٔ بلوغ می‌رسد همین طور، جوانی و عاقله‌مردی نیز همین طور. در تمام این مراحلی که او طی می‌کند این تعادل و این هماهنگی میان اعضاء و اجزاء باید موجود باشد. نه اینکه مرحلهٔ وحدت و عدالت یکی از مراحل زندگی این بچه است، یعنی این بچه باید همین طور زندگی کند تا برسد به یک دوره‌ای که آن دورهٔ نهایی برایش دورهٔ وحدت و عدالت بشود.

وحدت و عدالت شرط تکامل جامعه است نه مرحلهٔ مشخصی از تاریخ جامعه، و اگر مرحلهٔ مشخصی از تاریخ جامعه باشد یعنی خودش یک پدیده است نه قانون. آن طور که ما می‌گوییم یک قانون است، این طور که اینها می‌گویند یک پدیده است. اگر قانون باشد قانونْ دیگر زندگی و مردگی ندارد که امروز به دنیا آمده فردا باید بمیرد. ولی اگر پدیده باشد آن وقت سوسیالیسم هم مثل کاپیتالیسم یا فئودالیسم می‌شود. همین طور که فئودالیسم یک مرحله‌ای از تاریخ است، یک روز متولد شده یک روز هم باید بمیرد و کاپیتالیسم یک مرحله‌ای از تاریخ است، یک روز متولد شده یک روز هم باید بمیرد، سوسیالیسم آقایان هم یک مرحله‌ای از تاریخ است، یک روز متولد می‌شود یک روز هم باید بمیرد، نمی‌شود یک روز متولد بشود و برای همیشه باقی بماند، که این یک بن‌بست بزرگی است که سوسیالیسم علمی الآن گرفتارش است. از یک طرف این را به صورت یک

مرحلهٔ مشخص از تاریخ معرفی می‌کنند، می‌شود یک پدیده. همین قدر که شد پدیده اِنَّکَ مَـیِّتٌ وَ اِنَّهُمْ مَـیِّتونَ[1] پیغمبر هم خودش چون پدیده است یک روز متولد می‌شود یک روز هم باید بمیرد ولی دینش چون پدیده نیست و قانون است اِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَ اِنّا لَهُ لَحافِظونَ[2]. یک حیوان به حکم اینکه پدیده است یک روز متولد می‌شود یک روز می‌میرد. یک نوع از حیوان نیز در یک مرحله‌ای از تاریخ در دنیا هست در مرحلهٔ دیگر از بین می‌رود ولی قوانین داروینیسم ـ اگر درست باشد ـ چطور؟ (حالا هرچه از آن که درست نبوده هیچ وقت درست نبوده.) قانون تکامل موجود زنده برای همیشه زنده است یعنی از اول عالم بوده تا آخر عالم هم خواهد بود.

این است که از یک طرف می‌گویند «سوسیالیسم علمی» به حکم اینکه سوسیالیسم را به صورت یک مرحله‌ای از رشد تاریخی جامعه معرفی می‌کنند و بعد هم می‌گویند همهٔ مراحل تاریخی در یک روز متولد شده یک روز هم از بین رفته، و از طرف دیگر به سوسیالیسم که می‌رسند دیگر سکوت می‌کنند و حال آنکه ما الآن باید قائل بشویم که سوسیالیسم هم یک چیزی است مثل کاپیتالیسم و دیگر حقانیت و غیر حقانیت هم ندارد. کاپیتالیسم هم در روزی که پیدا شد جبر تاریخ حکم کرد پیدا بشود، روزی هم که باید بمیرد جبر تاریخ حکم می‌کند بمیرد، دیگر حق و ناحق در آن معنی ندارد. سوسیالیسم هم یک روزی جبر تاریخ حکم می‌کند به وجود بیاید یک روز هم جبر تاریخ حکم می‌کند بمیرد؛ دیگر حق و ناحق ندارد که ما بگوییم سوسیالیسم بهتر است. او در دورهٔ خودش حق است این هم در دورهٔ خودش حق است. کودکی در دورهٔ خودش حق است جوانی در دورهٔ خودش حق است. دیگر نمی‌شود بگوییم کودکی غلط بود جوانی درست است، شیرخوارگی غلط بود کودکی درست است. غلط و درست ندارد، هرکدام در مرحلهٔ خودش درست است.

قضیه قضیهٔ ملانصرالدین است که دیگی را از همسایه‌اش قرض کرد. یک مدتی دستش بود. وقتی که همسایه آمد از او بگیرد یک دیگ کوچکی هم داخلش گذاشت و به او پس داد. گفت این چیست؟ ما یکی بیشتر ندادیم. گفت که دیگ شما زاییده. همسایه از سادگی همسایه خیلی خوشحال شد که عجب آدم نادانی است که حالا یک چیزی هم

---

۱. زمر / ۳۰
۲. حجر / ۹

رویش گذاشته و داده. ملّا یک دفعهٔ دیگر همان را از او قرض کرد. بعد از مدتی همسایه به سراغش رفت و گفت: دیگ را بده. گفت: نیست. گفت: چرا؟ گفت: مُرد. گفت: دیگ که نمی‌میرد! گفت: خوب همان که می‌زاید می‌میرد. یک روز زایید یک روز هم می‌میرد. اگر یک چیزی یک روزی بزاید یا از مادر متولد بشود، دیگر همو باید بمیرد.

پس فرق است میان اینکه ما سوسیالیسم را فقط یک مرحلهٔ مشخص از تاریخ و جبری بدانیم، و اینکه سوسیالیسم را یک کیفیتی از ترکیب جامعه بدانیم، تعادلی که در هر مرکّبی لازم است برقرار باشد و کیفیتی که در تمام مراحل تاریخ باید وجود داشته باشد. آن، عامل حرکت تاریخ و شرط حرکت تکاملی تاریخ است نه اینکه خودش یک مرحله از مراحل تاریخ است. خودش یک مرحله از مراحل تاریخ نیست، چنانکه سلامت و تعادل مزاجی کودک یک مرحله از دوران عمر او نیست، چیزی است که در تمام مراحل دوران زندگی یک انسان باید وجود داشته باشد تا انسان زندگی خودش را طی کند. بعلاوه مسئلهٔ اختیاری بودن و اختیاری نبودن [مطرح است.]

ـ خود آنها معتقدند که یک مرحله بعد از سوسیالیسم می‌رسند به کمونیسم که آن ابدی است.

استاد: قبول دارم. قبلاً در این باره صحبتی شد. می‌گویند سوسیالیسم مرحلهٔ ابتدایی است. خود کمونیسم چطور؟ کمونیسم آن مرحلهٔ نهایی سوسیالیسم است یعنی کمونیسم هم باز یک مرحلهٔ تاریخی است. آنچه که می‌فرمایید درست است، همین طور است، می‌گویند الآن هنوز ما دورهٔ سوسیالیسم را طی می‌کنیم و به دورهٔ کمونیسم نرسیده‌ایم، هنوز شرایط تاریخی اجازه نمی‌دهد ما به دورهٔ کمونیسم برسیم. ولی اینها برای کمونیسم هم همان چیزی را می‌گویند که برای سوسیالیسم می‌گویند یعنی کمونیسم هم یک مرحله‌ای از تاریخ است نه چیز دیگری. همین قدر که شد مرحله‌ای از تاریخ، در پاسخ می‌گوییم: اولاً اینها می‌گویند طبیعت و تاریخ در ذات خودش متحرک است و قائل به ثبات نیستند. ثانیاً می‌گویند که عامل این حرکت، تضاد درونی و ذاتی است. این تضاد هم در همه جا هست، یعنی هرچیزی جبراً ضد خودش را در درون خودش پرورش می‌دهد، یعنی هر چیزی جبراً انکار و نفی و مرگ خود را همراه خودش دارد. این دیگر استثناپذیر نیست. حال بعد از اینکه ما سوسیالیسم و کمونیسم هر دو را ـ منتها این را بعد

از آن ـ مراحلی از تاریخ و پدیده‌هایی تاریخی شناختیم و آن اصل کلی را هم که می‌گویند استثنا ندارد (اصل هگل که بعد مارکس هم قبول کرده) پذیرفتیم که هر چیزی جبراً آنتی‌تز و انکار خودش را در بطن خود و عامل مرگ خویش را در درون خودش دارد، پس باید آن هم از بین برود.

ـ فرمودید وحدت و عدالت، شرط تکامل جامعه است و حال اینکه باید دقت کنیم که تکامل جامعه در چه بُعدی از آن. در طول تاریخ، ما وحدت و عدالت نداشتیم با اینکه جامعه [تکامل پیدا کرده است.]

استاد: نه، آن هم اشتباه است. [اینکه] ما در تاریخ وحدت و عدالت نداشتیم، آن که نداشتیم وحدت و عدالت ایده‌آل است. عرض کردیم که اینها را [جامعه باید] با یک نوسان یعنی در یک حد متوسطی با یک نوسانی [دارا باشد.] حق هم هست؛ ما همیشه در جامعه آن میزانی را که داریم ندیده می‌گیریم آن را که نداریم ـ چون نداریم و می‌خواهیم به دست بیاوریم ـ می‌بینیم، ولی این نباید ما را به اشتباه بیندازد و آن که داریم اصلاً نبینیم.

همین جامعهٔ خودمان و مردم خودمان را در نظر بگیریم. ما گاهی می‌نشینیم و می‌گوییم ـ و در آن مقیاسی هم که می‌گوییم درست است ـ که ما مردم مردمِ بدی هستیم، مردم ما همه‌شان ظالم و ستمگرند، همه‌شان چنین و چنان‌اند؛ در صورتی که اگر ما حساب بکنیم و مجموع بدیها و خوبیهای مردم را در نظر بگیریم باز می‌بینیم که خوبیها بیشتر از بدیهاست. اگر یک جامعه‌ای واقعاً در این حد باشد که بدی‌اش بر خوبی‌اش غلبه کرده باشد، دیگر چنین جامعه‌ای وجود ندارد. این جامعهٔ ما مثل یک فردی است که دچار کم‌خونی باشد. ولی کم‌خونی دو گونه است: یک حدی از کم‌خونی است که اگر این قدر آدم کم‌خون باشد اصلاً می‌میرد. ولی یک حد کم‌خونی است که می‌گوییم سالم نیست. یک آدم کم‌خونی است که راه می‌رود، حرکت می‌کند، کار هم مقداری انجام می‌دهد، اما خون به قدر کافی ندارد. یا می‌گوییم این فرد کسری ویتامین دارد. یک وقت یک ویتامینی اگر در بدن وجود نداشته باشد اصلاً بدن قدرت کار ندارد و انسان می‌میرد؛ و یک وقت می‌گوییم فلان ویتامین را کسری دارد. یا می‌گوییم گلبول قرمز یا سفید بدنش کم یا زیاد است. چنین فردی مریض است. همهٔ جامعه‌هایی که وجود دارند اگر نقصی دارند ـ که

نقص هم دارند ـ مریض‌اند نه اینکه آنچه را که لازم است هیچ ندارند، که اگر هیچ نداشته باشند قطعاً حیات نخواهند داشت.

بنابراین وحدت و عدالتی که ما نداشته‌ایم همان وحدت و عدالت ایده‌آلی است که باید داشته باشیم. در آن مواردی هم که انگشت می‌گذاریم و می‌گوییم نداشتیم، راست می‌گوییم اما در همان حال باز می‌بینیم اینقدر وحدتها و عدالتها [وجود داشته که ما بی‌خبر بوده‌ایم.] مثلاً ما طبقات بالای جامعه را می‌بینیم که اینها چقدر ظالم و ستمگر بودند، اما جامعه که فقط اینها نیستند. وقتی که انسان در بطن و متن جامعه برود می‌بیند چقدر انسانیتها در میان مردم وجود دارد که بعد آدم می‌فهمد که اصلاً این جامعه که باقی مانده از برکت اینها بوده است. آنها عامل فنای جامعه بودند و اینها عامل بقای جامعه، و حتماً این عامل بقا بر عامل فنا برتری داشته و الّا جامعه باقی نمی‌ماند.

سوسیالیسم، یک امر اختیاری

مطلب دیگری که اینجا لازم است گفته شود این است: آیا روی فرضیهٔ ما دربارهٔ سوسیالیسم، سوسیالیسم یک امر اختیاری برای بشر می‌شود؟ بله، می‌تواند امر اختیاری باشد؛ چون سوسیالیسم به عدالت و وحدت برگشت. این عدالت و وحدت با مقیاسی ـ البته با همان عرض عریض و همان نوسانی که عرض کردیم ـ در هر جامعه‌ای امکان به وجود آوردنش هست، اختصاص به یک جامعهٔ معین ندارد. چیزی که هست عدالت را سه‌گونه تفسیر می‌کنند که ما در **عدل الهی** ذکر کرده‌ایم: گاهی می‌گویند عدالت یعنی مساوات کامل میان افراد، همان اصل «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج» که در کمونیسم می‌گویند نه در سوسیالیسم، و آن اینکه همه اجباراً برابر باشند: همه یک جور و در یک حد لباس بپوشند، همه یک جور غذا بخورند، همه از یک نوع مسکن استفاده کنند، همه از یک نوع مرکب استفاده کنند و همه از تمام مواهب زندگی یک جور استفاده کنند، همه هم کار بکنند. البته شک ندارد که اگر این [مساوات] به صورت یک امر اختیاری باشد یعنی درجهٔ تکامل اخلاقی و روحی انسانها به این حد برسد که خودشان انتخاب کنند، این جامعهٔ ایده‌آل است. ولی اگر ما بخواهیم افراد را مجبور به این کار بکنیم نوعی ظلم و بی‌عدالتی است، چرا؟ برای اینکه یک فرد بیشتر می‌تواند کار بکند و یک فرد کمتر. اگر آن که بیشتر کار می‌کند خودش نخواهد مازاد کار خود را به دیگری بدهد، ما به زور از او بگیریم به دیگری بدهیم، این خودش نوعی ظلم است. این است که اگر بعضی گفته‌اند

ظلم بالسویّه عدل است، ظلم بالسویّه نمی‌تواند عدل باشد؛ ظلم بالسویّه مساوات هست اما عدل نیست؛ یعنی به طور [اجباری] همه را برابر کردن.

داستانی را در یکی از کتابها خواندم که گویا از داستانهای یونانی قدیم است که یک آدم قُلدر جبّاری در یک کوهستانی زندگی می‌کرد. مهمانخانه‌ای داشت و هرکسی که از آنجا عبور می‌کرد مجبور بود به مهمانخانهٔ او بیاید و پذیرایی شود. خیلی هم او را پذیرایی می‌کرد. بعد موقع خواب که می‌شد، یک تختخوابی برای مهمانها تهیه کرده بود، او باید می‌رفت روی همان تختخواب می‌خوابید و باید قدش برابر این تختخواب باشد. حالا اگر بخت با او یار بود و قدش برابر این تختخواب بود و وقتی می‌خوابید سرش برابر یک طرف و پایش برابر طرف دیگر بود راحت می‌خوابید. اما وای به حال کسی که قدش کوتاهتر یا بلندتر بود. اگر کوتاهتر بود دستور می‌داد نوکرها و غلامهایش او را آنقدر از طرف پا کش بدهند تا برابر بشود. و اگر بلندتر بود یا از پایش می‌بُرید یا سرش را از تنش جدا می‌کرد برای اینکه باید برابر این دربیاید. خوب این، مساوات زوری است. به هر حال این یک جور عدل است، عدل به معنی مساوات.

یک وقت ما می‌گوییم «عدل» نه به معنی مساوات بلکه به معنی نبودن استثمار، به معنی اینکه هرکسی به حق طبیعی خودش برسد، یعنی هرکسی به اندازهٔ کارش از مواهب جامعه استفاده کند نه بیشتر و نه کمتر. بله، اختیار با خودش که اگر بخواهد، خودش به دیگران جود کند.

معنای سوم عدالت این است که اصلاً ما به فرد کار نداشته باشیم به جامعه کار داشته باشیم، ببینیم تعادل جامعه چگونه حفظ می‌شود؛ اگر تعادل جامعه با آن مساواتِ شکل اول حفظ می‌شود (چون اصالت جامعه‌ای فکر می‌کنیم) به آن شکل باشد؛ یعنی اساساً فرد حقی ندارد، فقط جامعه حق دارد. جامعه باید باقی بماند. اگر تعادل جامعه با آن مساوات است، به همان شکل باشد و اگر با اعطاء حقوق فردی است به این شکل باشد[۱].

۱. [ظاهراً مطلب ادامه داشته ولی اندکی از پایان سخن روی نوار ضبط نشده است.]

۳

سوسیالیسم

تتمهٔ بحث مربوط به سوسیالیسم را عرض می‌کنیم. رکن سوسیالیسمی که معمولاً مارکسیسم تعریف می‌کند ـ که مرحله‌ای بعد از مرحلهٔ کاپیتالیسم است ـ عبارت است از مالکیت اشتراکی ابزار تولید؛ یعنی از نظر مارکس با فرا رسیدن مالکیت جمعی و اشتراکی ابزار تولید، سوسیالیسم به معنی واقعی تحقق پیدا می‌کند. مقصود این است که زندگی بشر از هر جهت به صورت «ما» در می‌آید و «من» از بین می‌رود، چون ریشهٔ تمام ناهنجاریهای اخلاقی و اجتماعی از نظر مارکس یک چیز است و بس و آن مالکیت اختصاصی خصوصاً مالکیت اختصاصی بر ابزار تولید است.

انسان به حسب ذات و جنس خودش، یک موجود اجتماعی است و به تعبیری که از مارکس نقل شده است یک موجود ژنریک است؛ همان حرفی که در قدیم ارسطو گفته است، شاید یک مقدار غلیظ‌تر. ارسطو گفته انسان اجتماعی بالطبع (مدنیّ‌بالطبع) است. مارکس می‌گوید انسان اجتماعی بالطبع است به معنی اینکه اشتراکی بالطبع است. اینکه می‌گوییم از آن غلیظ‌تر است، به این معنا که ارسطو بیش از این نگفته است که اجتماعی بودن و زندگی اجتماعی داشتن، طبیعیِ بشر و مقتضای طبع بشر است، ولی زندگی اجتماعی به شکلهای مختلف می‌تواند صورت بگیرد؛ آن زندگی هم که براساس مالکیت اختصاصی باشد خودش یک شکل از زندگی اجتماعی است، اما آنچه که مارکس مدعی است بیشتر و بالاتر از این است و آن این است که انسان، اجتماعی بالطبع به معنی

اشتراکی بالطبع است و یک عامل ثانوی انسان را از اشتراکیت و زندگی سوسیالیستی خارج کرده است یعنی یک وحدت را متکثر کرده، درهم شکسته و خرد کرده است. مثل اینکه یک اندامی که به حسب طبع خودش یک اندام است، بعد یک عاملی پیدا می‌شود و [میان اجزای آن] جدایی می‌اندازد. مثلاً این عضلهٔ بدن یک صورت واحد اجتماعی است و یک وحدت اجتماعی دارد، بعد یک کارد می‌آید آن را می‌بُرد به طوری که یک شکاف دوسانتی پیدا می‌شود، و بعد التیام می‌پذیرد، ولی به هرحال این به حسب طبع خودش این[گونه] است که به صورت یک واحد باشد.

او چنین ادعا می‌کند که انسان به حسب طبع خودش این طور است که اصلاً منی در کار نباشد و همه چیز «ما» باشد و آن کاردی که آمده و این پیکر واحد انسانیت را شقه شقه کرده و به صورت «من»ها (و قهراً «من»های متضاد) درآورده است مالکیت است. با از بین رفتن مالکیت دومرتبه جامعه به صورت «ما» درمی‌آید و آن سوسیالیسم حقیقی در آنجا وجود پیدا می‌کند. بنابراین از نظر مارکس همان مالکیت اشتراکی ابزار تولید، کافی است که دیگر همهٔ روبناها را ـ به قول او ـ درست کند و بسازد و وحدت و برادری و برابری و یگانگی و رفیق بودن ـ که واقعاً همه با یکدیگر رفیق باشند و رابطهٔ دیگری غیر از رابطهٔ رفاقت میان افراد حکمفرما نباشد ـ محقق شود.

مالکیت اجتماعی

ولی تجربه‌های بعدی حتی برای سوسیالیستهای دنیا نشان داد که مالکیت اشتراکی ابزار تولید کافی نیست و لهذا آمدند این اصطلاح را آوردند که مالکیت اشتراکی نه، یک درجه بالاتر: مالکیت اجتماعی. چطور؟ به این تعبیر که ممکن است مالکیت، اشتراکی باشد ولی در عین حال اجتماعی نباشد. وضع سوسیالیسم را در شوروی و قهراً در کشورهای سوسیالیستی که تابع شوروی هستند اینچنین نقد کردند که در این جاها مالکیت اختصاصی و انفرادی ابزار تولید نیست و هیچ‌کس مالک اختصاصی کارخانجات نیست ولی در عین حال نتیجهٔ این مالکیت اشتراکی این نیست که این ابزار تولید و محصولاتی که تولید می‌شود همه برای رفاه عموم باشد. به تعبیر آنها این برای قدرت ملی به کار برده می‌شود. البته مقصود از قدرت ملی ـ که تعبیر ضعیفی هم هست ـ این است که مسئلهٔ خیر و کمال افراد یک مسئله است و مسئلهٔ خیر و کمال یک جامعه ـ که یک کششی در گذشته و آینده است ـ یک مسئلهٔ دیگر است؛ یعنی در میان ارزشهای اخلاقی و ارزشهای

اجتماعی احیاناً تعارض پیدا می‌شود. مثلاً آزادی یک ارزش انسانی است که افراد باید آزاد باشند، ولی یک ارزش انفرادی است یعنی ارزشی است برای فرد که هر فردی آزاد باشد. اما از طرف دیگر تکامل اجتماع که اجتماع حالت ایستا نداشته باشد، به فرد مربوط نیست. این که جامعه رو به پیش باشد و به جلو برود، گاهی ـ و همین طور هم هست ـ با آزادی افراد تعارض پیدا می‌کند؛ یعنی باید یک مقدار آزادیها را از افراد گرفت تا جامعه در جهت تکامل حرکت کند. این است که ممکن است یک جامعه‌ای ـ چنانکه در عمل هم همین طور درآمده ـ جامعهٔ سوسیالیستی باشد به معنای اینکه مالکیت در آن جامعه اشتراکی باشد ولی در عین حال افراد به رفاه نرسند و در همان درجهٔ بدبختی باشند که قبلاً مالکیت انفرادی بوده است. گو اینکه این محصولها به جیب افراد نمی‌رود و از آنها استفادهٔ سودجویی ـ به تعبیر اینها ـ به معنای اینکه منافع به جیب افراد معینی برود نمی‌شود، ولی به هر حال صرف رفاه عموم هم نمی‌شود. آن عده‌ای که در رأس این قدرتها قرار گرفته‌اند برنامه‌ها و طرحهایی برای خودشان دارند، برای اینکه مثلاً خودشان را به ابرقدرتها برسانند یا ابرقدرتی خودشان را محفوظ بدارند، بعد شما می‌بینید که نتایج تولید و همهٔ زحمات خرج مثلاً ساختن ابزارهای جنگی فوق‌العاده مدرنی می‌شود که فقط در قدرت کشورهای خیلی بزرگ است که می‌توانند این کارها را بکنند.

مثلاً این کاری که آمریکا و شوروی الآن می‌کنند تنها به این دلیل نیست که آنها دانشمندانی دارند که کشورهای دیگر ندارند. اگر همان دانشمندان بخواهند به کشورهایی نظیر ایران بیایند اصلاً امکان بودجه‌اش برای ایران نیست که بتواند یک چنین وسایلی فراهم کند. یا این پروازها و به کرهٔ ماه رفتن و برگشتن‌ها برنامه‌هایی مثل سفر از اینجا به آمریکا نیست؛ برنامه‌های پرخرج فوق‌العاده‌ای است. اینها صرف سودجویی افراد نمی‌شود، به قول اینها صرف قدرت ملی می‌شود ولی به هرحال فایده‌ای به حال جامعه و آن افراد تولید کننده هم ندارد. بسا هست که وقتی آن کشاورز و کارگر آن طرف دیوار آهنین را با این طرف دیوار آهنین مقایسه کنید، می‌بینید وضع او از وضع این بدتر هم هست. این است که یک عده از سوسیالیستها آن سوسیالیسم را قبول ندارند و می‌گویند سوسیالیسم آن وقت است که نه تنها مالکیت ابزار تولید اشتراکی باشد، بلکه تولید هم اجتماعی باشد یعنی در جهت خیر و سعادت عموم باشد. این شرط دومی است که قرار دادند.

مارکس و دموکراسی

مارکس و امثال او پیش خودشان چنین خیال می‌کردند که با مالکیت اشتراکی ابزار تولید واقعاً دیگر «من»ها تبدیل به «ما» می‌شود و لهذا می‌گفتند اصلاً دیگر دولتی ضرورت ندارد و دولت هم مثل مذهب زاییدهٔ مالکیت است. اصلاً نقش دولت در دنیا این بوده که نگهبان منافع طبقهٔ حاکمه، حامی و مدافع منافع سرمایه‌دارها و استثمارگرها بوده است. وقتی که مالکیت، اشتراکی شد و استثمار از بین رفت[1] قهراً حاکمیت هم حاکمیت ملی خواهد بود، چون همه «ما» شدند و دیگر طبقه‌ای بر طبقه‌ای حکومت نمی‌کند، دیگر طبقه وجود ندارد که بخواهد یک طبقه بر طبقهٔ دیگر حکومت کند. یک حاکمیت صد درصد ملی می‌شود و استفادهٔ از ابزار تولید هم استفادهٔ دموکراتیک می‌شود، یعنی همه از ابزار تولید آن طور استفاده می‌کنند که همگان می‌خواهند. همین‌قدر که مالکیت ابزار تولید اشتراکی شد، دیگر افراد «ما» شده‌اند و منی وجود ندارد، دیگر خودخواهی وجود ندارد، اساساً «من» وجود ندارد فقط «ما» وجود دارد. وقتی که «ما» وجود داشته باشد، به طور طبیعی استفاده از ابزار تولیدْ دموکراتیک خواهد بود. چطور استفاده کنیم؟ هرطور که عموم مردم می‌خواهند. حاکمیت هم یک حاکمیت ملی است. چه کسی حکومت می‌کند؟ همان افرادی که اکثریت قریب به اتفاق مردم بخواهند. اصلاً اینها به دنبال آن می‌آید. مارکس هیچ‌وقت دنبال دموکراسی نمی‌رود، مثل کشورهایی که دائم دم از دموکراسی می‌زنند. از نظر او تا مالکیت هست دموکراسی اصلاً امکان ندارد. مالکیت که از بین برود دموکراسی جبراً هست.

این مثل آن است که شما میوه‌ای را بخواهید و به درختی که آن میوه را تولید می‌کند توجه نداشته باشید، مثل بچه‌ای که همین طور پایش را توی یک کفش کرده که من گلابی می‌خواهم، بدون اینکه هیچ فکر بکند که الآن فصل گلابی هست یا نیست، درخت گلابی وجود دارد یا نه، او فقط گلابی می‌خواهد. گلابی که تا فصلش نباشد، تا درختش نباشد وجود ندارد. اگر فصلش بود و درختش بود قهراً گلابی هم وجود دارد.

بنابراین [از نظر اینها] کوشش برای دموکراسی با وجود مالکیت شخصی ابزار تولید، بیهوده است. با اشتراکی شدن ابزار تولیدْ دموکراسی، حاکمیت ملی و تولید به منظور خیر و رفاه عموم خود به خود حاصل است.

---

۱. چون از نظر او وقتی مالکیت خصوصی از بین رفت، استثمار هم از بین رفته است.

ولی تجربه نشان داد که این طور نشد؛ یعنی سوسیالیسم به معنای مالکیت اشتراکی آمد دموکراسی نیامد و بلکه از خشن‌ترین حکومتهای دنیا همان حکومتهای سوسیالیستی است که بعد لنین آمد این [خشونت] را با دورهٔ «دیکتاتوری پرولتاریا» توجیه کرد. این دیکتاتوری را واجب و لازم هم شمردند. تازه خود دیکتاتوری پرولتاریا چیست؟ آخرش برمی‌گردد به دیکتاتوری جمع؛ یعنی صد میلیون، دویست میلیون جمعیت [وجود دارد] و یک اقلیت ـ که شاید همه‌شان به یک میلیون هم نرسند ـ حکومت می‌کنند، در کمال اقتدار هم حکومت می‌کنند، مالک شخصی هم نیستند. اصلاً احتیاج ندارند که مالک شخصی باشند. همه‌چیز مال آنهاست بدون اینکه اسم مالکیت شخصی [به میان بیاید، چون] مالکیت را انسان برای این می‌خواهد که اختیار تصرف با او باشد، حال وقتی که اختیار تصرف با اوست (ولو اینکه مالکیتی در کار نباشد) آن منظورِ مالکیت هست. و حتی ـ اگرچه اینها می‌گویند سودجویی نیست ـ سودجویی هم هست، چون سودجویی که شکلش منحصر به مالکیت شخصی نیست.

اینکه ادعا کردند که با رفتن مالکیت اختصاصی و پیدایش مالکیت اشتراکی همه چیز اصلاح می‌شود و مادر همهٔ مفاسد مالکیت اختصاصی بوده، بطلان این نظریه روشن شد و الّا نباید شما به سوسیالیسمی که امروز در شوروی وجود دارد انتقاد کنید. وقتی که مادر فسادها از بین رفته است، بچه‌های فسادها دیگر نمی‌توانند وجود داشته باشند. علت که از بین برود معلول نمی‌تواند وجود داشته باشد. پس معلوم می‌شود که آن تز از اساس باطل بوده؛ یعنی اینکه ریشهٔ همهٔ فسادها مالکیت اختصاصی است و با رفتن مالکیت اختصاصی و آمدن مالکیت اشتراکی همهٔ ارزشهای انسانی جبراً عود می‌کند، دیدیم که چنین چیزی نیست. لهذا گفتند پس برای [تعریف] سوسیالیسم تنها مالکیت اشتراکی ابزار تولید کافی نیست؛ قید دیگری اضافه کردند: و استفادهٔ دموکراتیک از ابزار تولید، و تولید به منظور اجتماع نه به منظور قدرت ملی، و بعلاوهٔ همهٔ اینها حاکمیت ملی.

اصول تئوری مارکس

خوب، اینها را که ما بگوییم، اساس فلسفهٔ مارکس باطل می‌شود. اصلاً اساس فلسفهٔ مارکس بر این جهت بود که سوسیالیسم جبر تاریخ است. تئوری مارکس بر این اساس بود:

۱. بر تاریخ یک جبر اقتصادی حکومت می‌کند؛ یعنی قوانین حاکم بر تاریخ یک

سلسله قوانین جبری لایتخلّف است که ریشهٔ اقتصادی دارد یعنی قوانین مادی اقتصادی است، به این معنا که تکامل ابزار تولید تاریخ را متکامل می‌کند و تکامل تمام جنبه‌های زندگی اجتماعی انسان در طول تاریخ مولود تکامل اقتصادی است. این یک اصل که به آن «ماتریالیسم تاریخی» می‌گوییم؛ یعنی محرّک تاریخ جنبهٔ مادی اجتماع است نه جنبهٔ معنوی اجتماع، جنبه‌های معنوی اجتماع روبناست و اصالت ندارد و زیربنا جنبهٔ مادی است.

۲. این ماتریالیسم تاریخی، دیالکتیکی است یعنی بر اساس یک مادیت تاریخی دیالکتیکی یعنی یک حرکت تاریخی دیالکتیکی است، حرکتی که براساس تضادها توجیه می‌شود؛ یعنی عامل این حرکت اقتصادی تضادهای درونی اجتماع است که این تضادهای درونی هم به این شکل پیدا می‌شود: ابزار تولید در هر مرحله‌ای که باشد یک نوع روابط تولیدی را ایجاب می‌کند و آن روابط تولیدی به نوبهٔ خودش یک نوع معنویات یعنی اخلاق، فکر، قانون، مذهب و امثال اینها را به وجود می‌آورد. ابزار تولید که تکامل پیدا می‌کند، تضاد میان زیربنا (که تکامل ابزار تولیدی است) با روبنا (که نحوهٔ روابط است و این روابط با ابزار تولید پیشین تناسب دارد) پیدا می‌شود. افراد هم قهراً به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروه وابسته به ابزار تولیدی کهن که می‌خواهند همان روابط تولیدی سابق را با ابزار تولیدی جدید حفظ کنند، و گروهی که از ناحیهٔ آنها استثمار شده هستند و قهراً طرفدار تحول به وضع جدید می‌شوند. از نظر شعور انسانی هم تضاد طبقاتی و کشمکش به وجود می‌آید و همین تضاد است که تاریخ را به حرکت درمی‌آورد.

۳. تاریخ یک مراحلی دارد که مراحل طبیعی است و تا از مراحل قبلی عبور نکند به مراحل بعدی نمی‌رسد، همین‌طوری که جنین یک سلسله مراحل دارد که آنها را طبیعت معین کرده و چون و چرا ندارد؛ یعنی وقتی می‌خواهد یک بچه به دنیا بیاید، از آن اوّلی که نطفه‌اش منعقد شده یک مراحلی را جبراً باید طی کند تا به اینجا برسد. اگر از اول آن اسپرم مرد و آن اوول زن نباشد، این نطفه منعقد نمی‌شود. بعد هم یک مراحل معینی دارد که همین طور طی می‌کند تا از نظر اندام کامل می‌شود و آماده می‌شود برای اینکه در بیرون رحم زندگی کند. تاریخ هم همین طور است، مراحلش تخلّف‌ناپذیر است. زندگی بشر از اشتراکیت شروع می‌شود، بعد فئودالیسم، بعد سرمایه‌داری (بورژوازی، سرمایه‌داری صنعتی و کاپیتالیسم) و آخر هم سوسیالیسم یعنی مالکیت اشتراکی ابزار تولید.

مارکس می‌گوید این سوسیالیسم ما سوسیالیسم علمی است. یعنی چه؟ می‌خواهد

بگوید سوسیالیسم یک پدیدهٔ طبیعی تاریخی است که فقط در مرحلهٔ خودش می‌تواند پیدا بشود؛ مثل همان بچه‌ای است که می‌خواهد متولد بشود، و مثل «پیری» است که مرحله‌ای است بعد از مرحلهٔ جوانی و مرحلهٔ کودکی و مرحلهٔ جنینی، و در مرحلهٔ خودش باید پیدا بشود. انسان فقط می‌تواند این پدیدهٔ تاریخی را کشف کند نه اینکه آن را خلق کند. یک امر اختیاری انسان نیست که در هر مرحله‌ای از مراحل اگر دلش خواست آن را ایجاد کند؛ مثلاً دوره دورهٔ فئودالیسم است، هوس بکنیم که یکمرتبه سوسیالیسم ایجاد کنیم. این امر هوسی نیست. فئودالیسم تا دورهٔ خودش را طی نکند اصلاً به سوسیالیسم نمی‌رسد.

پس معنای علمی بودن سوسیالیسم این است که یک پدیدهٔ تاریخی است و در یک مرحلهٔ معینی از تاریخ وجود پیدا می‌کند که قبل از آن امکانِ وجود ندارد و در آن مرحله هم امکان اینکه وجود پیدا نکند نیست: **وَ لِكُلِّ اُمَّةٍ اَجَلٌ فَاِذا جاءَ اَجَلُهُمْ لایَسْتَأْخِرونَ ساعَةً وَ لایَسْتَقْدِمونَ**[1]. مطابق بیان آنهایی که به طور سوسیالیستی آیه را توجیه می‌کنند یعنی هر امتی در یک مرحلهٔ خاص از زمان و با یک نظام و رژیم خاص زندگی می‌کند. این یک مرحلهٔ معینی دارد. این مرحلهٔ معین وقتی که به لحظهٔ تحول به یک شکل دیگر اجتماع می‌رسد که جامعه می‌خواهد تولد جدید پیدا کند و آن جامعهٔ گذشته می‌خواهد با نظاماتش از بین برود، آن مرحله که می‌رسد، دیگر اجلش رسیده است. حالا که اجلش رسیده یک ساعت هم پس و پیش ندارد، باید برود و دیگری سر جای او بنشیند.

اینجاست که این مسئله به این شکل باید گفته شود: پس اینکه سوسیالیسمْ علمی است به معنی این نیست که خودش علم است. اغلب این طور می‌گویند که سوسیالیسم خودش یک علم است. سوسیالیسم علم نیست، «علمی» است (تازه اگر درست باشد) یعنی یک امر کشف‌شدنی برای علم و یک حقیقت علمی مثل بسیاری حقایق دیگر است. چنانکه حقایقی را فیزیکدانها در فیزیک کشف کرده‌اند، حقایقی را شیمیدانها در شیمی کشف کرده‌اند، حقایقی را زیست‌شناس‌ها در علوم زیست‌شناسی کشف کرده‌اند، یک حقیقت هم جامعه‌شناس‌ها و فیلسوفان تاریخ در جامعه و تاریخ کشف کرده‌اند. به این معنا، کاپیتالیسم هم همان اندازه علمی است که سوسیالیسم علمی است، فئودالیسم هم همان اندازه علمی است که سوسیالیسم علمی است. اگر به این صورت بخواهید بگویید

---

۱. اعراف / ۳۴

که علمی بودن یعنی این یک پدیدهٔ جبری تاریخی است که امکان جلو افتادن و عقب افتادن ندارد و انسان نمی‌تواند به میل و رغبت خودش آن را جلو یا عقب بیندازد و به ارادهٔ انسان بستگی ندارد، بلکه ارادهٔ انسان باید خودش را [با آن تطبیق بدهد؛]کاپیتالیسم هم به همان اندازه علمی است.

اما دیگران اگر بگویند سوسیالیسم علمی است (همانهایی که اینها می‌گویند سوسیالیسمِ آنها تخیلی است) حرف دیگری دارند. آنها می‌گویند ما قبول نداریم که سوسیالیسم یک پدیدهٔ جبری تاریخی باشد. ما میان تطورات تاریخ و اصولی که جامعه باید با آنها زندگی کند و در اختیار انسان است تفکیک می‌کنیم. شک ندارد که یک سلسله تطورات در تاریخ هست که ما قبول داریم بدون آنکه مراحل قبلی پیش بیاید مراحل بعدی پیش نمی‌آید، یعنی حالت طبیعی دارد. تاریخ غیر از این تقسیم‌بندی اقتصادی که شامل عصر اشتراک و غیر آن است، به حسب درجهٔ تکامل علمی و فنی ابزارها هم تقسیم‌بندی می‌شود؛ می‌گوییم عصر حجر یا عصر سنگهای صیقلی‌نشده و عصر سنگهای صیقلی شده، عصر آهن، عصر فولاد، عصر اتم، عصر فضا. اینها را می‌شود گفت همین طور است، یعنی امکان ندارد که بشر یکمرتبه از عصر حجر به عصر فضا قدم بگذارد. این، علم است. معجزه که رخ نمی‌دهد. آیا یک بچه تا کلاس اول را طی نکند به کلاس دوم می‌رود؟ تا کلاس اول و دوم و سوم و ششم را طی نکند نمی‌تواند به دبیرستان برود. تدریجاً باید این مراحل علمی را طی کند تا به دانشگاه برسد و بعد متخصص بشود و بعد خودش اصلاً یک آدم صاحب‌نظر بشود، و الّا امکان ندارد بچه‌ای که کلاس اول نرفته یکدفعه پایش را آنجا بگذارد یا کلاس اول که رفت یکمرتبه به تحصیلات عالیهٔ دانشگاهی برود. یعنی علم مراحل دارد. این حرف درستی است. تکامل بشر مراحل دارد، تکامل علمی و تکامل اخلاقی بشر خودش یک قانون و یک حساب دارد. بشر تا از نظر علمی و اخلاقی و تربیتی به یک مرحلهٔ خاصی از تکامل نرسد، بعضی از نظامهای اجتماعی امکان وجود ندارد.

دموکراسی در گذشته

شما مثلاً نظام دموکراسی را فرض کنید. تاریخ نشان می‌دهد که گاهی در دو هزار سال پیش یک دموکراسیهایی در دنیا به وجود آمده که امروز با این‌همه پیشرفتها در قسمتهای دیگر، وجود ندارد، مثل اینکه در دموکراسیهای یونان این حرفها گفته می‌شود. اگرچه این

دموکراسی تا یک حدی طبقاتی بوده ولی در عین حال در میان آن افراد دموکراسی به معنی واقعی وجود داشته است. محترم بودن حکومت قانون (نه حکومت افراد) در یونان قدیم به قدری قدرت و قوّت داشته که هنوز دنیای امروز به آن نرسیده است. سقراط ظالمانه محکوم می‌شود ولی وقتی که محکوم می‌شود، به قانون گردن می‌نهد. به او پیشنهاد فرار می‌کنند، فرار نمی‌کند؛ می‌گوید قاضی از قانون سوء استفاده کرده یا اشتباه کرده ولی من قانون را نمی‌شکنم و خرد نمی‌کنم، بعد از اینکه قانون مرا محکوم کرده دیگر من فرار نمی‌کنم و می‌میرم.

ابوذر ـ که شاید این مطلب را خیلی از افراد نمی‌توانند به این شکل قبول کنند و باورشان نیاید ـ یک منتقد بسیار شدیدی از حکومت وقت خودش یعنی حکومت عثمان است به طوری که علیه او شعار می‌دهد، سر چهارراه‌ها می‌ایستد و آیهٔ قرآن را می‌خواند: **وَ الَّذينَ يَكْنِزونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لايُنْفِقونَها فى سَبيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ اَليمٍ**[1]. این کار را برای چه می‌کند؟ چون خود همان قانون که اسلام است نه فقط به او اجازه داده، بلکه امر کرده که باید تو از این حکومت انتقاد کنی. اما مسئلهٔ انتقاد کردن از وضع موجود و حتی از قوانین ظالمانهٔ موجود یک مطلب است، هرج و مرج ایجاد کردن یک مطلب دیگر است. او کوشش می‌کند حکومتی مثل حکومت عثمان را از بیخ ساقط کند. آن یک حساب جدا دارد. ولی تا وقتی که این حکومت وجود دارد، در قوانینی مثل قوانین مدنی که انتظام فعلی روزمرهٔ اجتماع به آن بستگی دارد چطور؟

یک مثال عصری می‌زنم. فرض کنید یک کسی با حکومت وقت مخالف است و می‌خواهد آن را ساقط کند. این یک حساب است، ممکن است حداکثر کوشش را هم بکند. ولی آیا این سبب می‌شود که وقتی رانندگی هم می‌کند بگوید این قوانین راهنمایی مگر مربوط به همین دستگاه نیست که ما با آن مبارزه می‌کنیم؟ من دیگر از راست نمی‌روم از چپ می‌روم، من سر این چهارراه به این چراغ قرمز اعتنا نمی‌کنم و عبور می‌کنم. این، کار غلطی است. این کار بر ضد حکومتی که این شخص می‌خواهد با آن مبارزه کند نیست، بر ضد جامعه است. به تعبیر امیرالمؤمنین عليه السلام: **وَ لابُدَّ لِلنّاسِ مِنْ اَميرٍ بَرٍّ أو فاجِرٍ**[2]. در این گونه مسائل این [اصل] باید محفوظ بماند. یا کسی بگوید می‌خواهم روشنایی نباشد،

---

۱. توبه / ۳۴

۲. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۴۰

بیمارستانها هم اگر خاموش شد اشکالی ندارد، هرچه به سر مریضها آمد آمد!

ابوذر با عثمان مبارزه می‌کند ولی وقتی که عثمان حکم تبعیدش را صادر می‌کند، می‌رود. آدم می‌بیند که ابوذر مثل سقراط که علیه او حکم صادر کردند، در عین اینکه حکم ظالمانه است و اعتراض هم دارد ولی اینجا یک جور عمل می‌کند، امر به معروف و نهی از منکرش را جور دیگر عمل می‌کند. اینها در خور هرکسی نیست که اینقدر ظریف در کارهای خودش رفتار کند. ما خیال می‌کنیم که وقتی انسان با یک اساسی مخالف بود، حتی با چیزهایی هم که به کارها و نظم زندگی مردم مربوط می‌شود باید مخالفت کند.

حتی در صدر اسلام، ما به مظاهری از دموکراسی برخورد می‌کنیم که در دنیای امروز هم وجود ندارد، چرا؟ برای اینکه این امر به تکامل بشر وابسته است نه تکامل ابزار تولید. دیدیم که ابزار تولید تکامل پیدا کرد و سوسیالیسم پیدا نشد؛ [از طرف دیگر] ابزار تولید در یک مراحلی تکامل پیدا نکرده و دموکراسی و سوسیالیسم به معنی واقعی و حاکمیت ملی به معنی واقعی در آن مراحل تحقق پیدا کرده است.

از نظر مارکس سوسیالیسم یک مرحله از تاریخ، آنهم مرحله‌ای از تکامل ابزار تولیدی تاریخ است. علمی بودنش به همان اندازه است که کاپیتالیسم علمی است و قهراً باید از بین برود، نمی‌تواند باقی بماند چون هر چیزی که ـ روی حساب آنها ـ لازمهٔ تکامل ابزار تولید و حرکت دیالکتیکی تاریخ باشد همان‌طوری که تولد جبری دارد مرگ جبری هم دارد.

سوسیالیسم به مقولهٔ فرهنگ بستگی دارد نه اقتصاد

ولی یک وقت کسی می‌گوید اصلاً سوسیالیسم نتیجهٔ یک مرحله از مراحل تکامل ابزار تولید نیست، تکامل ابزار تولید یک نظام معین دارد، کسی در مراحل تکامل ابزار تولید اشکال نمی‌کند، هواپیمایی که امروز به این شکل پیدا شده اصلاً در هزار سال و دو هزارسال پیش محال بود پیدا بشود، یعنی یک درجاتی را باید طی کند تا به این مرحله برسد. ولی خود سوسیالیسم که روحش برمی‌گردد به وحدت انسانها، به نبودن استثمار در میان انسانها، به اینکه تولید در خدمت انسانها باشد و به اینکه از نظر سیاسی هم سوسیالیسم سیاسی حکمفرما باشد یعنی حاکمیت حاکمیتِ ملی باشد، این یک امری است که به ترکیب و ساختمان اجتماع مربوط می‌شود و چنین چیزی یک امری است که به وسیلهٔ انسانهای تکامل‌یافته می‌تواند تحقق پیدا کند؛ می‌توانست در دو هزارسال پیش

تحقق پیدا کند که تحقق پیدا کرده، و می‌تواند در این شرایط تحقق پیدا کند کـه هـنوز تحقق پیدا نکرده و می‌تواند تحقق پیدا کند. مسئلهٔ تکامل انسانها این طور نـیست کـه وابسته به تکامل ابزار تولید باشد، بلکه برای خودش یک نظام و حساب دیگری دارد.

از نظر ما سوسیالیسم به مقولهٔ فرهنگ و آموزش و پرورش انسانها بستگی دارد نه به مقولهٔ اقتصاد و تکامل ابزار فنی. اگر انسانها از نظر فرهنگی به تکامل بـرسند ـ کـه می‌رسند و به اقتصاد و ابزار فنی هم وابستگی ندارد ـ می‌توانند سوسیالیسم را در تـمام شئونش در میان خودشان عملی کنند و بهترین دلیلش هم این است که در گذشته عملی شده است. و اگر انسانها تکامل فرهنگی پیدا نکنند، با تکامل ابزار تـولید سـوسیالیسم محقق نمی‌شود. دلیلش هم این است که در زمان ما نشد.

و یک دلیلش هم این است که این سه اصلی که مارکس گفته است مردود است: اول مادیت تاریخ؛ یعنی اصلاً عامل محرک تاریخ ماده و جنبه‌های اقتصادی است. این طور نیست. موتور اقتصاد یکی از موتورهای تاریخ است. تاریخ یک واقعیت چند موتوره است که اینها روی یکدیگر اثر می‌گذارند. این طور نیست که موتور، این است و آنهای دیگر همه چرخهایی هستند که تابع این موتور باشند.

دوم: حرکت تاریخ حرکت دیالکتیکی است و از تضاد میان ابزار تولید و روابط تولید و از تضاد طبقاتی ناشی می‌شود. اینچنین نیست. در تاریخ تضاد میان افراد و میان طبقات بوده است. این تضادها گاهی جنبهٔ اقتصادی داشته و گاهی جنبه‌های غیر اقتصادی یعنی جنبه‌های جاه‌طلبانه داشته است. گاهی هم اساساً تضادها دخالتی نداشته، حس تعاونها و اصلاً نفس عشق به تکامل دخالت داشته است.

سوم و از همه بالاتر مسئلهٔ مراحلی است که این آقایان ذکر کرده‌اند: اشـتراکـیت، فئودالیسم، کاپیتالیسم و سوسیالیسم. اولاً خود مارکس هم آخر عمرش فهمید کـه ایـن برای همهٔ دنیا صادق نیست و در آسیا این مراحل طی نشده است. ثانیاً در دنیای امروز ما عملاً می‌بینیم کشورهایی بـه اوج کـاپیتالیسم رسـیده‌انـد و کـوچکترین نشـانهٔ پـیدایش سوسیالیسم هم در آن کشورها نیست مثل آمریکا، انگلستان، فرانسه و مخصوصاً آمریکا که از همهٔ اینها پیشرفته‌تر است؛ و کشورهایی الآن به سوی سوسیالیسم رفته‌اند که ده قرن از آمریکا عقب‌تر هستند. خود شـوروی در ۱۹۱۷ یـعنی در حـدود ۶۰ سـال پـیش سوسیالیست شد و آمریکای امروز هنوز سوسیالیست نشده است. همین طور چین، کـه ترقی صنعتی‌اش بعد از دورهٔ سوسیالیست شدنش است نه اینکه اول ترقی صنعتی کرد

بعد سوسیالیست شد، بلکه اول سوسیالیست شد بعد ترقی صنعتی کرد. و همچنین خیلی کشورهای دیگر که در اروپای شرقی هستند. الآن عده‌ای از کشورهای عربی که ادعای سوسیالیسم دارند و خود مارکسیستها هم قبول دارند که اینها کشورهای سوسیالیستی هستند، در عین حال از نظر تکامل صنعتی هنوز به مرحلهٔ سرمایه‌داری نرسیده‌اند. عرض ما اینجا پایان می‌پذیرد.

بحثهای بعدی ما در درجهٔ اول جنبهٔ قرآنی دارد. ما در میان مسائلی که در گذشته بحث کردیم، با یک مروری که لازم است به آن گذشته بکنیم، مسائل لازم و مهم را استخراج می‌کنیم و از جنبهٔ قرآنی روی اینها بحث می‌کنیم.

فهرست آیات قرآن کریم

□

فهرست احادیث

□

فهرست اشعار فارسی

□

فهرست اسامی اشخاص

□

فهرست اسامی کتب، مقالات و نشریات

□